شابحة بوعراب | Chabha Bouarab*

الذات الكيرككَوردية في مواجهة الذات الهيغلية

On the Subject: From Hegel to Kierkegaard

ملخص: لم يكن تأسيس الفيلسوف الدنماركي سورن كيركگَورد نظريته عن الذات سوى ثورة على الفلسفة الهيغلية، محاولًا بذلك إنقاذها من النسق. لهذا تستحقّ هذه الذات وقفات يتأمل فيها المرء حقيقتها ومراحل تطورها في الوجود، بدءًا من المرحلة الجمالية مرورًا بالمرحلة الأخلاقية، وصولًا إلى المرحلة الدينية؛ إذ يتم التحقق الأصيل للذات الحقة. وهذا لن يكون إلا إذا استجابت للإله عن طريق الإيمان بوصفه إيمانًا بالمفارقة التي هِي هزيمة للعقل، ففي المرحلة الدينية يصبح الفرد مسيحيًّا. هذا هو الوجود الأصيل عند كيركگَورد الذي يتحقق في اللحظة التي توجد فيها أمام الإله بوصفها لحظة المعرفة الذاتية.

كلمات مفتاحية: الفكر، الذات، الوجود، الوثبة، المفارقة، الإيمان.

Abstract: Kierkegaard's theory of the «subject» was merely an attempt by the Danish philosopher to undo the Hegelian vision of the subject; to save Hegelian philosophy from itself. This paper tries to probe the evolution of the Kierkegaardian subject, beginning with its earliest roots in aesthetics, from morality to the religious conception of the subject. According to Kierkegaard, true self-realization is only possible with outright surrender to God, a fact which presupposes the triumph of faith and a subjugation of rationality and the mind.

Keywords: Philosophy, Subjugation, Existence, Paradox, Leap of Faith, Faith.

* أستاذة الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في جامعة الجزائر 2.

Professor of Contemporary and Modern Philosophy in the University of Algiers 2.

مقدمة

تعود أصول الحركة الفلسفية المسماة تسميةً يداخلها الاضطراب والجدل «الفلسفة الوجودية» إلى فترات بعيدة في تاريخ الفلسفة، ونعني بها تلك المحاولات التي قام بها الإنسان في سبيل توضيح الغموض الذي يكتنف وجوده ليصل إلى فهم نفسه. ولعل هذا هو ما قصده سقراط في قوله: «اعرف نفسك بنفسك». ولهذا الأخير أهمية كبيرة في تكوين فلسفة الوجود التي تحوّل فيها الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان، وبذلك أصبح السؤال عن الذات الإنسانية هو منهج الفلسفة، ومعرفة هذه الذات هي غاية الفلسفة.

ويظهر هذا الاهتمام بالإنسان بوضوح أشدّ لدى الفلاسفة الذين تأثروا بسقراط أو لدى من ينتسبون روحيًّا إلى عائلة الفلاسفة المعروفين بالإشراقيين، فضلاً عن أولئك الذين يحتل البعد الديني مكانة مرموقة في تأملاتهم واشتغالاتهم الفكرية، على غرار القديس أوغسطين Saint Augustin والمفكر الحديث الأبرز بليز باسكال Blaise Pascal. والمتحقق من تاريخ المفاهيم الفلسفية في الأزمنة المتأخرة يرى أن الفيلسوف الدنماركي سورن كيركگورد Soren kierkegaard هو أحد الذين استطاعوا قلب كثير من المفاهيم الفلسفية من خلال مقولاته عن الحياة اليومية، وأسسوا بكل وعي وتمكن سبيل الانصراف عن المفاهيم الميتافيزيقية والتفكير النظري المجرد، للعودة إلى مواجهة الأسئلة التي تمس صميم الإنسان من حيث هو كيان قائم بالذات. هذه الذات التي لم تجد متسعًا لها في فلسفة النسق والعقلانية والمثالية المطلقة التي هيمنت بنيتها على مشهد الفكر الفلسفي في تلك اللحظة الحرجة التي اقتحم فيها كيركگورد تجربة السؤال الفلسفي عن الذات، وما يساورها ويعتمل في أركانها من خارج ما تقتضيه جدلية النسق وإرهاقاته العقلانية الموغلة في التجريد.

فنظرية الذاتية عند كيركگورد ليست مستقاة من سقراط فقط، بل نجد لها كذلك خلفية هيغلية؛ إذ رأى كيركگورد أن الفلسفة النظرية قد بلغت قمّتها عند هيغل Hegel، الذي شيَّد بناءً فلسفيًّا عقليًّا شامخًا تتألف مواده من مفاهيم وتصورات عقلية مجردة، يربط بينها منطق محكم هو الجدل، ويطغى عليه الروح المطلق الكلي. لهذا لا يمكن معرفة الذات البشرية بطريقة نظرية تصورية، فحاول بذلك إدراكها أو معرفتها من خلال أوصاف متعددة ذاتية من دون الوصول إلى نظرة شاملة تحيط بها؛ فاتسمت فلسفته بطابع الذاتية، وكانت في أساسها صورة حية وترجمة صادقة عن حياته الشخصية وتجاربه الذاتية، وبها مهَّد الطريق لتيار جديد في الفلسفة، وهو المعروف بفلسفة الوجود في مقابل المثالية والعقلانية.

لذلك لم يكن تأسيس كيركگورد نظريته عن الذات سوى ثورة على الفلسفة الهيغلية، محاولاً إنقاذها من النسق Système[1]. لهذا تستحق هذه الذات وقفات يتأمل فيها المرء حقيقتها ومراحل تطورها في الوجود. ومن أجل توضيح هذه المسألة أكثر، ارتأينا تحليل الإشكالية التالية:

كيف يحقق الإنسان الذات الأصيلة بحسب كيركگورد؟ فهل يحققها في المرحلة الجمالية عن طريق الإحساس؟ أم في المرحلة الأخلاقية عن طريق القرار والاختيار؟ أم في المرحلة الدينية؟

(1) Hélène Politis, *Le vocabulaire de kierkegaard* (Paris: Editions Ellipses, 2002), p. 57.

وقبل التطرق إلى تحليل كيركگَورد الذات الإنسانية، لا بد لنا أن نعرج على موقف هيغل حول الذات، بوصف نظرية كيركگَورد عن الذاتية ردة فعل على النظرية الهيغلية.

أولًا: الذات ومسار الروح في نسق هيغل

1. الذات في نسق هيغل

إن ما تتسم به الكتابة الفلسفية في الأزمنة الحديثة هو انطلاقها من الذات وعودتها إليها. ومن خلال هذه المسيرة يتم التعبير عن الأشكال المتعددة للحياة، إذ يُعدّ الفكر من أهم الموضوعات التي تتخذها الذات موضوعًا لها بوصفها أساسًا للمعرفة الحسية والعقلية معًا، وهي بذلك تمثل العامل الجوهري في كل معرفة؛ ذلك أن الحديث عن الذات يعني ضمنيًّا انتساب الماهية إلى الذات. فالانتساب إلى الذات هو الذات أو الهوية التي ينبغي الاهتمام بها على أنها ماهية، «ولذلك لا تتصل هذه الماهية المتساوية وذاتها إلا بذاتها»[2].

فالذات موضوع مهم اهتم به كثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني هيغل الذي يرى أن الذات لا حدود لها، إذ «لا شيء يستطيع الوقوف في وجه الذات [...] إنها لا تحتفظ بجدية إلا بقدر ما تريد اجتياز كل الصعوبات لاحقًا»[3]. فالذات عند هيغل لا ترتاح حتى تكمل مسارها المعقد الطويل، والمتمثل بتحقيق مشروعها.

وهذا المسار هو مسار الوعي بالذات كما تناوله هيغل في كتابه فنومينولوجيا الروح، ومن خلال هذا المسار لا تستسلم الذات إلا إذا توصلت إلى المستوى المطلق. فكل اهتمام هيغل يتجه نحو الروح أو المفهوم أو الفكرة أو المطلق بوصف ذلك ذاتًا جوهرية، أو الذات بوصفها جوهرًا، «إن المطلق ليس جوهرًا فقط بل هو ذات أيضًا»[4].

فما يطلبه هيغل هو اكتشاف طريق الوعي الطبيعي الذي يدفع إلى العلم الحقيقي، أو «طريق النفس التي تقطع سلسلة أشكالها باعتبار مراحلها الكامنة في طبيعتها حتى تبلغ صفاء العقل خلال تجربتها التامة عن ذاتها، فتصل إلى معرفة ما هو هي في ذاتها»[5]. وبهذا، فالسلسلة التي يقطعها الوعي على هذه الطريق من أشكاله الذاتية هي التاريخ التام لتكوين الوعي ذاته حتى يصبح علمًا. غير أن الوعي لا يعلم شيئًا إلا الماهية أو ما في ذاته، وهو كذلك ما في ذاته بالنسبة إلى الوعي.

فالوعي يتضمن موضوعين هما:

(2) فريدريك هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 251.

(3) عبد الوهاب مطاري، **مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2011)، ص 127.

(4) فتحي المسكيني، **هيجل ونهاية الميتافيزيقا** (تونس: دار الجنوب للنشر، 1997)، ص 43.

(5) هنس زندكولر، **المثالية الألمانية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي وفتحي المسكيني وناجي العونلي، مج 1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 310.

• ما في ذاته؛ أي الماهية.

• هذا الذي في ذاته بالنسبة إليه، وهذا ليس إلا تفكير الوعي في ذاته. وهو تصور وليس موضوعًا؛ أي ليس إلا علمه بذاك الأول، إن «ما كونه بالنسبة إلى الوعي»، هذا الذي «ما في ذاته»، أو إن الحقيقي يعني أن هذا هو الجوهر أو هو موضوعه، وهذا الموضوع الجديد يتضمن «لا شيئية» الأول، إنه التجربة التي وقعت عليه(6).

إن الحقيقي لا يكون حقيقة إلا بوصفه نسقًا، أو إن الجوهر بمقتضى جوهره ذات، والتعبير عن ذلك يكون بالتصور الذي يؤدي بالمطلق إلى التعبير عن نفسه بوصفه عقلاً: «الحق يدرك ويقال لا كجوهر بل كذلك كذات»(7).

إنّ الوعي الذاتي هو الذي يعبّر عن ماهية الإنسان الحقيقية، يعبر عن الاتصال والانفصال معًا. إنه «الوحدة في الاختلاف» على حد تعبير هيغل. هناك انفصال بين شيئين «ذات» و«موضوع»، عارف ومعروف، إلا أنه ليس انفصالاً مطلقًا، بل انفصال داخل وحدة واحدة، أو هو تمايز في قلب الاتحاد(8).

فالوعي الذاتي هو اللامتناهي الحقيقي الذي ترتبط فيه الذات بنفسها، أو تحديدها لذاتها، وتلك هي الحرية الحقة التي تعني التحديد الذاتي والاستقلال الذاتي أيضًا، كما يمثل اللامتناهي الحقيقي الفكر الذي تكون فيه الذات والموضوع شيئًا واحدًا. وبما أن الفكر لا يرتبط إلا بنفسه ولا يحده سوى ذاته فهو كلي، ومن ثمّ، فالوعي الذاتي أو الفكر هو الماهية الحقيقية للإنسان؛ أي الكلي(9).

والوعي بالذات عند هيغل نابع من الذات عن طريق تحولات الذات نفسها، لكن هذا الوعي الذاتي لا يوجد مباشرة، بل يظهر في مجرى الوعي وينمو إلى أن يصل إلى حقيقة كاملة، وتكون المراحل الأخيرة أكثر حقيقة من المراحل الأولى بوصفها تكشف عن الإمكانات الحقيقية الكامنة بطريقة خفية. هذا بعد مروره بثلاث مراحل، هي:

• الميل الفطري أو الرغبة، وهي تعبير عن الحياة الحيوانية الخالصة.

• الوعي الذاتي الذي يعترف بالذوات الأخرى.

• الوعي الذاتي الكلي(10).

وعند اكتمال هذه المراحل، يصل الوعي إلى العقل الذي يمثل القمة التي يبلغها أخيرًا.

(6) المرجع نفسه، ص 314.

(7) هيجل، ص 129.

(8) إمام عبد الفتاح إمام، **دراسات هيجلية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984)، ص 41.

(9) المرجع نفسه، ص 43.

(10) المرجع نفسه، ص 46.

2. مسار الروح في نسق هيغل

يُعدّ المنطق التطوري أساس الفلسفة التأملية؛ فهو منتج العملية التطورية التي تكون دائمًا أكثر تعقيدًا من نقطة البداية. فالفكرة الفلسفية في تطورها ليست تغييرًا وصيرورة إلى غيرها، وإنما هو نفاذها في ذاتها وغوصها في عمق ذاتها، وبذلك يصبح الخطو إلى الأمام أكثر تحديدًا في ذاته بعد أن كان فكرة عامة غير محددة[11].

إنّ الروح هو الذي يكوّن الغير بالنسبة إليه، فهو نفس ما هو غيره، ومن ثمّ، فهو عند نفسه في غيره، «فتطور الروح هو الخروج من الذات. إنه الوجود خارج الذات في الغير، وهو في آن واحد العودة إلى الذات»[12].

فالتطور في الطبيعة بحسب هيغل يكون فيه «ما هو في ذاته» و«ما هو لذاته» مفصولَين، بحيث يتكون مباشرة من دون حد ومن دون حائل بين المفهوم وتحقيقه ولا يستطيع أن يرغم شيئًا. أمّا في مجال الروح، فعملية التطور ليست مسألة تتحقق في الواقع الخارجي، وإنما الروح هو الذي يتجاوز مقاومة بعض وجوه ذاته عينها[13].

وفي ضوء هذا، فالروح مناقض لذاته في ذاته، وعليه أن يتجاوز ما يعوق ذاته في ذاته. فالتطور في الطبيعة إنتاج ساكن يُكوّن في الروح معركة شديدة غير متناهية بين الروح وذاته؛ لأن ما يهدف إليه الروح هو البلوغ بذاته إلى مفهومها، إلا أنه يخفي ذاته عن ذاته، وهو ممتلئ ومستمتع بهذا الاغتراب عن ذاته[14].

إنّ التاريخ هو عملية الروح الذي يصبو إلى معرفة ذاته، فالروح يحاول الوصول إلى حال يكون فيه في آن واحد في ذاته ولِذاته. والروح إذًا وعي حر تكون فيه البداية والنهاية متطابقتين، وهذه هي العملية التي تعطي للعالم معناه وللتاريخ دلالة ميتافيزيقية؛ فتاريخ العالم هو خلق للروح في الزمان مثلما تُخلق الفكرة في المكان، فهو إذًا أكثر من تحقيق الفكرة؛ إذ يمثل محاولات الروح ذاته للوصول إلى نقطة يكون فيها «عند ذاته في كونه في غيره»[15]. بيْد أن صفات الروح لا تقوم إلا بفضل الحرية، وهي ليست إلا أدوات الحرية التي تحاول إنتاجها، وهكذا، فالروح لن يكون حرًّا إلا عندما يكون واعيًا بطبيعته الذاتية.

أمّا التاريخ فلا يمكن فهمه إلا بوصفه سلسلة مُجاهدات الروح للوصول إلى هذه النقطة؛ فتطور الصور المعقدة من مبادئ بسيطة لا يمكن فهمها إلا في الفلسفة التأملية، «في الفكر وحده تكون كل غربة

(11) زندكولر، مج 2، ص 666.

(12) المرجع نفسه، ص 667.

(13) المرجع نفسه.

(14) المرجع نفسه، ص 667-668.

(15) المرجع نفسه، ص 668.

شفافة فتزول والروح يكون هنا علة التوجه نحو مطلق حر»[16]. وفي ضوء هذا، فالتاريخ لا يكون مفهومًا إلا بنظرة ملتفتة إلى الماضي.

لهذا يمثل الروح أساس الأشكال الأخرى، ومضمونها أشكال وعيه بذاته التي تكون قد ارتسمت فيه، فينبغي إذًا أن يكون الروح موضوعيًّا في وعيه بذاته. والموضوعية هنا تتضمن ظهور الفروق بصورة مباشرة بوصفها جملة الدوائر المختلفة من الروح الموضوعي عامة، بحيث لا تكون مثل الروح إلا عندما يتجمع نسق أعضائها في وحدته البسيطة الذي يُنتجُ الروح[17].

لذلك روح الشعب ليس عينًا فردية في مسار تاريخ العالم الذي يمثل العملية المطلقة للروح في صورته الأسمى، ومن ثمّ، يبلغ الروح حقيقته ووعيه بذاته الذي يتبين تدريجيًّا من خلال تاريخ العالم. كذلك تاريخ الروح يتجسد في سلسلة من الثقافات وأرواح الشعوب، شأنها شأن النباتات، تنمو وتموت. ومثل كل الكائنات الحية، تحفظ الأمم وحدتها لأنها مبدأ جوّاني، لكن الأمم، بالنسبة إلى الكائنات العضوية، تحاول فهم هذا المبدأ وصوغها لِذاتها؛ ذلك أن الأشكال التاريخية الأشد حيوية فانية[18].

وفي ضوء هذا، فالذات الحقيقية الفاعلة للتاريخ عند هيغل هي الروح التي هي قوة جوانية تفعل في كل الأشخاص الواعين، وهي التي تحدد مصائر الحضارات. لكن في الحقيقة، لا يفهم الأفراد كل أوجه الروح، وهذا لا يحد من حريتهم؛ لأن الفرد حرٌّ في أن يكون مُدركًا نتائج أفعاله إدراكًا تامًّا، وتأثير الروح فيهم يكون في إطار حريتهم التي هي عين استقلالهم؛ إذ بالحرية الحقيقية تكون الذات محددة لِذاتها.

ومن هنا نلاحظ أن المسار الذي أخذته الذات في الفلسفة الهيغلية ليس إلا تعبيرًا عن المسار الذي أخذه التاريخ نفسه، وإذا، وجدت الذات سموها في الروح وأصبحت الذات عقلًا.

ثانيًا: الوجود في مواجهة الفكر، أو في الخروج من ربقة النسق

لم تكن مواجهة كيركگورد للفلسفة الهيغلية إلا دفاعًا عن الفرد ووجوده الذي ضاع في تجريدات المذهب، فتفسير هيغل للواقع تفسيرًا عقليًّا حوّل هذا الواقع العيني الحي إلى مجموعة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة التي تركها تتلاشى وتفقد نفسها بنفسها؛ لتؤدي إلى إلغاء الوجود نفسه الذي هو إلغاء الإنسان أيضًا عند هيغل؛ ذلك أن الفرد لا يمكن أن يوجد وجودًا عقليًّا ضروريًّا، بل هو وجود ذاتي. فالوجود الحقيقي للفرد هو أن يعيشه لا أن يتعقله، تلك هي الحقيقة الأساسية للوجود الفردي.

وهكذا انتقد كيركگورد الفكر المجرد الذي يتجاهل ما هو عيني مشخص غافلًا التحقق الوجودي الإرادي، معلنًا بذلك ثورته على الاتجاه القائل إن الوجود هو الكل، فهو يرفض أن يكون حتى جزءًا

(16) المرجع نفسه، ص 669.

(17) المرجع نفسه، ص 670.

(18) المرجع نفسه، ص 672.

من هذا الكل، بوصفه فردًا موجودًا ترتبط أحواله بشيء لا يمكن إدراكه بواسطة العقل. فالوجود هو العيني الذي يضمن الفردية والصيرورة، وفي الحصيلة، يضمن المستقبل. إنه الوجود الذاتي المتزمن بالزمان، الذي لا يقبل الاندماج في مذهب، لهذا اقترح المفكر الذاتي في مقابل المفكر الموضوعي الهيغلي[19].

فما هو حقيقي عند كيركگورد هو «هذا الفرد»، إذ من خلال مقولة الفرد يتحدد محور المواجهة مع فلسفة هيغل في مختلف أبعادها، بدءًا من قضية «المذهب»، فالمذهب الوجودي شيء مستحيل[20]؛ لأن المذهب مغلق بينما الوجود منفتح، المذهب متصل بينما الوجود منفصل، فكيف يلتقيان! وفي محاولة هيغل لإقامة هذا المذهب تعترضه عدة عقبات، هي:

• «مسألة البداية» التي هي مطلقة من دون افتراضات سابقة، وهذا ما لا يمكن حدوثه عند كيركگورد.

• مسألة «نهاية المذهب» التي جعلها هيغل في الأخلاق، لكنه يتجه إلى الماضي ويلغي بذلك الأخلاق والمعرفة الحقيقية التي هي دينية أخلاقية[21].

• بما أن البداية والنهاية ممتنعتان، فما يوجد في «وسط المذهب» ليس إلا أفكار الانتقال والعبور، وهي غامضة لا تفسر شيئًا، لهذا كل شيء في المذهب الهيغلي غامض ولا وجود للوضوح البتة[22]. وهكذا نجد وراء الفلسفة الهيغلية هيغل الإنسان أو الفرد الذي يتوق إلى بناء مذهب يُقدم الدليل على كذب المذهب كله بوصفه عقلانيًّا متطرفًا في عقلانيته، وجافًّا لإهماله جانب العواطف والمشاعر الذاتية التي هي أساسية في حياة الفرد الوجودي.

أما فيما يخص أهم الموضوعات التي اشتد حولها الخلاف بين كيركگورد وهيغل، وهو موضوع الجدل أو الديالكتيك Dialectique[23]، فرغم احتفاظ كيركگورد بفكرة الجدل، فإنه يُصر على إبراز الاختلاف بينهما. فالجدل الهيغلي عند كيركگورد هو جدل كمي Quantitative، يعتمد على مبدأين ينفر منهما كيركگورد هما: مبدأ «الاتصال»، إذ كل شيء في الجدل الكمي مرتبط بشيء آخر ويسير في طريق متصلة. أما المبدأ الثاني فيتمثل بـ «فكرة الرفع»، أي التناقض الحاد يزول في مركب أعلى عند هيغل، فالتنافر بين القضية والنقيض يحلان في فكرة جديدة أو يُرفعان، إلا أنه لا يمكن التوفيق بينهما عند كيركگورد؛ إذ هناك صراع وكفاح مستمران دون أن يرفعا في مركب، لهذا قال: «عندي كل شيء جدلي»[24]، معتقدًا في ذلك أن جدله الكيفي Qualitative سيحل محل الجدل الكمي الهيغلي، وفيه يكون التقاء الأضداد والمتناقضات مع الإبقاء عليها دون الرفع، عكس الديالكتيك الهيغلي بوصفه

(19) Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes* (Paris: Edition Montaigne, 1938), p. 112.

(20) Soren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (France: Editions Gallimard, 1949), p. 266.

(21) Wahl, pp. 116-117.

(22) Ibid., p. 117.

(23) Politis, p. 16.

(24) Wahl, p. 140.

ديالكتيكًا مطردًا ومتجانسًا. أما الديالكتيك الحقيقي فهو ديالكتيك الوجود الحي القلق الذي يتعمق في نفسه، فهو منقطع مليء بالوثبات التي هي بمنزلة الفكرة الرئيسة في الديالكتيك الكيركگوردي.

ومن هنا نلاحظ أن النقد الكيركگوردي للديالكتيك الهيغلي يقوم أساسًا على فكرة ألا وهي الوجودية التي تقتضي الذاتية، والذاتية تقتضي التوتر الذي يقوم على التفرد والكيفية، إذ من هذه النواحي الثلاث ينقد كيركگورد الديالكتيك من هيغل بوصفه تعبيرًا عن الوجود وليس فرضًا يفرض عليه.

كما لم يغفل كيركگورد الناحية الدينية عند هيغل الذي حاول إقامة صرح نصفه دين ونصفه الآخر فلسفة، وكانت النتيجة إدخال الاضطراب على الفلسفة واللاهوت؛ إذ لم يستطع تفسير الدين ولا تفسير الإنسان، خاصة تلك المشاعر التي هي لا عقلية ولا موضوعية، ومن ثمّ، لا تستطيع هذه الفلسفة أن تكون له عونًا في الوصول إلى غايته؛ لأن كل شيء مرتبط بالتفسير العقلي. أمّا في المسيحية فالفكرة الأساسية هي المفارقة Paradoxe، التي تهزم العقل الذي لا يستطيع تفسيرها بوصفها موضوع إيمان لا موضوع معرفة. فالإيمان ملازم للمفارقة، إنه قفزة في اللامعقول. والإيمان يزداد كمالاً وسموًّا كلما ازدادت معارضته العقل؛ إذ لم يجعل الدين فوق العقل، بل جعله مضادًّا له، وبهذا تكون طريق الإيمان هي هزيمة للعقل والحياة التي تعطي أملاً للروح هي ضد أمل العقل[25].

ومن هنا رأى كيركگورد نفسه المعول الذي سينهال على الهيغلية ويجعلها رمادًا، وإذًا، يكون فاتح حقبة جديدة للفكر بعد المثالية الألمانية؛ ذلك أن الفلسفة وصلت إلى نهايتها مع النسق الهيغلي، ليظهر بعد ذلك شيء جديد أو شيء آخر غير النسق[26].

ثالثًا: مقولة الذاتية عند كيركگورد

لقد استبعد كيركگورد كل فلسفة عقلانية؛ لأن التصور المحوري الفلسفي لديه يتمثل بالذات، والذات التي يتحدث عنها وجعلها محور أفكاره هي الذات الفردية العينية الشخصية، بكل ما يعتريها من انفعالات وعواطف. لهذا نرى مهمة الفيلسوف الذاتي تكمن في إعادة الفرد إلى مكانه في التاريخ، بوصفه ذاتًا فاعلة، التي هي في تصور كيركگورد إمكانية تسعى باستمرار نحو الكمال من أجل تحقيق الإمكانات الكاملة فيها، «فالذات في حالة صيرورة وتشكّل وتكوّن مستمر»[27]. والفرد عند كيركگورد لا يكون مطابقًا لماهيته منذ اللحظة الأولى من حياته، وإنّما تتشكل ماهيته فيما بعد، لهذا نجد حركة الفرد مستمرة في طريقه من وضع إلى وضع آخر.

1. مفهوم الذات وانبثاق الذاتية

عندما يتحدث كيركگورد عن الذات البشرية لا يقصد بها الإنسان بصفة عامة أو بطريقة مجردة، بل الإنسان الفرد، الموجود العيني، أو الذات البشرية التي يحاول إدراكها أو معرفتها من خلال أوصاف

(25) إمام، ص 185.

(26) Paul Ricœur, *Lecteurs: la contrée des philosophes*, vol. 2 (France: Editions du seuil, 1999), p. 30.

(27) Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort* (France: Editions Nathan, 2010), p. 86.

متعددة ذاتية من دون الوصول إلى نظرة شاملة تحيط بها. ومن ثمّ، تكون الذات نتيجة أو نهاية وليست بداية نبدأ منها، وهي نهاية لأنها مركب لا يوجد وجودًا مباشرًا منذ ولادة الإنسان، وإنما يصنعه بنفسه، لهذا يقول: «الإنسان روح، لكن ما الروح؟ الروح هو الذات، لكن ما الذات؟ الذات هي علاقة تربط نفسها بذاتها، أو ملكية هذه العلاقة بنفسها لكن الذات ليست هي العلاقة، وإنما تعتمد هذه العلاقة على ربط نفسها بذاتها. الإنسان مركب من المتناهي واللامتناهي، من الزماني والأزلي، من الحرية والضرورة. باختصار هو مركب، والمركب علاقة بين عاملين، وإذا نظرنا إلى الإنسان من هذه الناحية فلم يصبح ذاتًا بعد. في العلاقة بين هذين العاملين، تكون هذه العلاقة هي الحد الثالث، بوصفها وحدة سالبة، والعاملان يرتبطان بالعلاقة، وفي العلاقة، وبواسطة العلاقة، وكذلك في تحديد النفس، والعلاقة القائمة بين النفس والبدن هي العلاقة، على العكس إذا كانت العلاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة، عندئذ تكون هذه العلاقة حدًّا ثالثًا إيجابيًّا، تلك هي الذات»[28].

فالذات عند كيركگورد مركب من علاقات أو مجموعة من العوامل الأنطولوجية التي تدخل في نسيج وجودها؛ لأن الإنسان لا يولد ذاتًا، وإنما يصير كذلك.

2. الذات وأنماط وجودها: المسار الارتقائي والأطوار البنائية

تتألف الذات عند كيركگورد من الناحية الوجودية من خمس صيغ:

- الذات مركب من المتناهي واللامتناهي: أي تحقيق مركب عيني من هذين العاملين من دون أن يطغى أحدهما على الآخر، وهذا المركب يتحقق في لحظة الانفعال الطاغي لدى الفرد.

- الذات مركب من النفس والجسد: إذ يمثل الجسد العامل المتناهي، بينما تمثل النفس العامل اللامتناهي، وهذا المركب لا يمكن تصوره إذا لم يتحد كلا العنصرين في حد ثالث ألا وهو الروح.

- الذات مركب من الواقع والمثال: إن الذات تتضمن جانبين، جانبًا واقعيًّا وآخر مثاليًّا، يجمع بينهما مركب ألا وهو الوعي الذي يدرك وجود الذات، لكنه ليس لحظة في تطور الروح، بل هو نشاط إيجابي بين الواقع والمثال.

- الذات مركب من الضرورة والإمكان: إذ يؤدي غياب أحدهما إلى المرض الذي يسميه كيركگورد اليأس. فالضرورة تتمثل بتلك الأحرف الصماء التي لا يمكن النطق بها من دون الأحرف المتحركة للفكر والإمكان، بوصف الفكر أثقل المقولات جميعًا عند كيركگورد؛ إذ عن طريق ارتباطه بالحرية يؤدي إلى تحقيق أعظم شيء في الوجود، «فالذات هي الحرية، وهي الحركة الجدلية بين الإمكان والضرورة»[29].

(28) Ibid., p. 67.

(29) Ibid., p. 80.

• الذات مركب من الزماني والأزلي: في هذا المركب بين الزمان والأزل تحقق الذات الأزلية، وهذه اللحظة حاسمة وقاطعة بوصفها مليئة بالأزلي، لهذا تستحق اسمًا خاصًّا بها ألا وهو امتلاء الزمان[30].

ومن هنا نرى أن الذات البشرية عند كيركگَورد تتألف من عنصرين يقفان في تعارض وصراع وتوتر دائم، إذ يجد الفرد نفسه في كل الأحوال في موقف تاريخي، وفي مكان محدد وزمان معين؛ لأن الحقبة التاريخية التي يوجد فيها والموقع والمكان، وكذلك الأسرة، وحتى القدرات الطبيعية كلها مكونات تؤثر في وجود الفرد.

3. الأحوال الوجودية الكبرى للذات

يرى كيركگَورد أن الفرد يمر في حياته بثلاث مراحل مختلفة يسميها مراحل حياة أو مدارج الوجود، وهذا ما يظهر في قوله: «توجد ثلاث مراحل: المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية، والمرحلة الدينية، لكنها متمايزة على نحو مجرد بوصفها المباشرة والتوسط ومركب الاثنين، أو هي بالأحرى متمايزة على نحو عيني في تعينات وجودية بوصفها استمتاعًا، وضياعًا، وفعلاً، وانتصارًا، ومعاناة»[31].

إن الأحوال أو المراحل الوجودية الكيركگَوردية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ. المرحلة الجمالية Sphère esthétique

إن الفرد الجمالي هو ذلك الذي يعيش من أجل تحقيق رغباته أو سعادته؛ فمتعة السعادة المباشرة تتطلب درجة عالية من الوعي الذاتي الذي يعبّر عن التناقض الوجودي في الشكل الجمالي. ومن هنا يمكن رؤية الحياة الجمالية بنظرتين مختلفتين: إما على شكل حياة تسيطر عليها الرغبة الحسية، وإما نموذج للوجود الإنساني يسيطر عليه الفكر الموضوعي، فهي إذًا مركبة من طرفين متناقضين هما: الحسية المباشرة، والجمالية التأملية[32].

المرحلة الحسية المباشرة

يُشبّه كيركگَورد هذه المرحلة في تطور الذات بمرحلة الطفولة التي تسيطر عليها رغبة طبيعية تهدف إلى سعادته. وهنا لا تختلف ذاته عن البيئة الطبيعية المحيطة به، والوسيط الوحيد الذي يستطيع أن يُعبّر على نحو كافٍ عن هذه المرحلة هو الموسيقى، إذ تكون الذات على علاقة بالموضوع. وهنا يعود كيركگَورد إلى موسيقى موزارت Mozart من خلال ثلاثة تعبيرات موسيقية، هي: الغلام في فيجارو، وبابا جينو في موسيقى الناي، ودون جوان[33].

(30) Soren Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, Knud Ferlov & Jean jacques Gateau (trad.), (France: Editions Gallimard, 2013), p. 53.

(31) Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, P. H. Tisseau (trad.), (Paris: Edition Seghers, 1963), p. 78.

(32) أمل مبروك، **فلسفة الوجود** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 129.

(33) Marguerite Grimault, *Kierkegaard: par lui-même* (Paris: Editions de Seuil, 1962), p. 57.

الغلام في فيجارو Figaro: في هذا الطور تكون الرغبة غير محددة بوصفها رغبة، بل وجودها يكون على نحو لا نهائي، لهذا يرمز إليها كيركگورد بـ «الغلام في فيجارو»، الذي يظهر على أنه رمز أسطوري في رغبته الكامنة التي ليست في اعتقاد كيركگورد سوى حلم ممتع.

بابا جينو في موسيقى الناي La flute enchantée de Papa Geno: إنّ شخصية بابا جينو في موسيقى الناي عند كيركگورد تعبّر جدليًّا عن لحظة الرغبة من أجل ذاتها؛ إذ هنا تستيقظ الرغبة من الوعي الحالم لتلاحق بكل حرية الموضوع الذي تتوق إليه. فعند بابا جينو موضوعات متنوعة تستيقظ من خلالها الرغبة، «تغيب موضوعات الرغبة عن النظر فجأة وتظهر ثانية لكنها لا تزال قبل كل اختفاء متعة ولحظة اتصال حاضرة، لكنها عذبة سريعة الزوال، بوصفها ومضة برق ناعمة كلمسة فراشة»[34].

دون جوان Don Juan: إنّ الهدف الجدلي للمرحلة الحسية المباشرة عند كيركگورد يظهر في هذا الطور الذي يسميه دون جوان، إذ تبلغ فيه الرغبة ذروتها، وتصبح مليئة بالتعين من خلال اتحادها بموضوعها العيني، لهذا يقول: «أمّا في الطور الثالث فتتحدد الرغبة في دون جوان على أنها رغبة. إنها بمعنى أشمل المركب المباشر للمرحلتين السابقتين»[35]، فالرغبة في دون جوان هي رغبة مطلقة، «رغبة في ذاتها من أجل ذاتها»[36].

والفرد في المباشرة لا يستطيع معرفة ذاته عند كيركگورد؛ نظرًا إلى غياب الوعي الذاتي الناتج من التأمل الذي يجعل من هذا الوعي فعلًا تأمليًّا. لهذا بلا تأمل لا يوجد وعي ذاتي، وبلا وعي ذاتي لا وجود لحرية، وبلا حرية لا يوجد فهم ذاتي.

المرحلة الجمالية التأملية

هنا تتحطم الحسية المباشرة مع نمو قدرة الطفل على الفكر المعرفي؛ أي استخدام الطفل الفكر واللغة ليتطور الوعي الذاتي الذي يتضمن خاصيتين أساسيتين، هما:

- تميز الذات عن البيئة المحيطة: هنا يبدأ فعل التمييز الذي تصبح من خلاله الذات واعية بذاتها، بوصفها شيئًا يختلف جوهريًّا عن البيئة والظروف الخارجية.

- تميز الذات عن ذاتها: هنا يتم إلغاء الحسية المباشرة، وهذا من خلال انبثاق الطرف التأملي للمرحلة الجمالية وقدرته على استخدام اللغة التي تؤدي إلى تطور الوعي الذاتي، الذي يتضمن تميز الذات عن عالمها من جانب، وعن ذاتها من جانب آخر[37].

غير أن الخروج من هذه المرحلة الجمالية عند كيركگورد يتم عن طريق «الاختيار» الذي له إمكانية

(34) Soren Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, F et O Prior & M .H. Guignot (trad.), 6ème ed. (France: Editions Gallimard, 1943), p. 65.

(35) Ibid., p. 68.

(36) Ibid.

(37) مبروك، ص 174.

ذات معنى بالنسبة إلى الفرد، وهو بمنزلة وعي ذاتي يسعى لتحقيق بعض الغايات التي تعطي لحياة الفرد هدفًا.

ب. المرحلة الأخلاقية

يقول كيرككَورد: «الذات الحقة ليست هي الذات العارفة، وإنما هي الذات التي توجد على نحو أخلاقي»[38].

تتسم المرحلة الأخلاقية **Sphère éthique** بسمة أساسية ألا وهي انبثاق القرار، بوصفها مقولة مهمة عند كيرككَورد، يميز فيها بين مستويين، هما:

- ما يطلق عليه كيركَكورد اختيار الذات.

- هو حالة أساسية للمستوى الأول، إذ يعبّر عن عزم الفرد على الكفاح من أجل تحقيق هدفه الأخلاقي[39].

فانتقال الذات من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية، يكون عن طريق التهكم **Ironie** من الحياة الخالية من القيم. لكن هذه الذات غير موجودة في هذه المرحلة، بل هي في حالة إمكان، لهذا كانت مهمة المرحلة الأخلاقية هي تحويل ما هو موجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، عن طريق معرفة الفرد لنفسه أو «اختياره لذاته»، إذ من خلال هذه المعرفة يبدأ ظهور الفرد الحقيقي؛ ذلك أن الاختيار هو تعبير عن قدرة الفرد على أن يصير ذاتًا، فالذات الأخلاقية عند كيرككَورد يتم اختيارها عن طريق معرفة هذه الذات.

ومهمة الفرد إذًا في المرحلة الأخلاقية أن يفهم معنى مقولة: «على المرء أن يختار ذاته»، التي تعد تحديثًا للمقولة اليونانية الشهيرة لسقراط: «اعرف نفسك». ولهذا يرتبط اختيار الفرد لنفسه بمعرفته لذاته.

إلى جانب المقولتين في المرحلة الأخلاقية يتعرض كيرككَورد لـ «مسألة الحب» الذي يتحول إلى واجب أخلاقي عند الزواج بوصفه النموذج الأمثل للحياة الأخلاقية. فالتزام الفرد المثل الأخلاقية العليا سوف يجعله مخلصًا لها؛ فبالقرار تظفر الذات بالوحدة والاتصال، لكن هذا لا يتم إنجازه مرة واحدة، بل يجب العمل على تكراره طوال حياته، وهذا هو العنصر التاريخي في الواجب وفي الذات[40].

فممكنات الفرد تتحقق من خلال الممارسة الحرة للإرادة باتخاذها القرار. لهذا نرى أن انتقال الفرد من الجمالية إلى الأخلاقية لا يعني أن رغباته قد استُبعدت أو استؤصلت على نحو كامل، بل وضعت في مكانها الخاص؛ لأن الذات لا تتجه نحو الرغبة، وإنما الرغبة هي التي تصبح خاضعة لسيطرة إرادة

(38) Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 251.

(39) مبروك، ص 186.

(40) Kierkegaard, *Ou bien… Ou bien*, p. 456.

الفرد، لكن هذا الفرد لا يحقق توازنًا داخل ذاته في هذه المرحلة، لهذا تصبح الطريق مفتوحة أمام المرحلة الدينية.

ج. المرحلة الدينية

إنّ الفرد يحقق ذاته في المرحلة الدينية Sphère religieuse، وهذا من خلال معرفته التفرقة بين الإله والعالم، أو بين الإله والذات، مع الاهتمام بتحقيق سعادته الأبدية، وذلك عن طريق اعترافه بالاعتماد الأنطولوجي للذات على الإله. وانطلاقًا من هنا، نجد كيركگورد يقسم هذه المرحلة إلى مرحلتين أساسيتين هما: المرحلة الدينية «أ»، والمرحلة الدينية «ب».

المرحلة الدينية «أ»

إن السمة الأولى للمرحلة الدينية «أ» «Religiosité A» تتمثل بتمييز الوعي بين الإله والعالم بصفة عامة، وبين الإله والإنسان بصفة خاصة، والتي يظهر فيها الاعتراف بالاعتماد الأنطولوجي للذات على الإله، وذلك عن طريق الإيمان بأن الإله هو الخالق وأن الإنسان مخلوق، وبهذه الخطوة تتقدم المرحلة الدينية على المرحلة الأخلاقية(41).

والصورة الأولى للمرحلة الدينية «أ» ظهرت عند كيركگورد في كتابه **خوف ورعدة** الذي يميز فيه بين الإلزام الخُلقي والواجب تجاه الإله، اللذين كانا متحدين في الفرد الأخلاقي وهما في صراع وتعارض، إذ يسميه كيركگورد «التعليق الغائي للأخلاق» Suspension téléologique de l'Éthique(42)؛ لأن الأمر الأخلاقي عند الفرد يُعلَّق أو يتوقف بسبب علاقة مطلقة مع غاية أعلى هي الإله، وهذا يحدث في حالات استثنائية، يميز فيها كيركگورد بين نوعين أساسيين هما: البطل المأساوي، وفارس الإيمان(43).

البطل المأساوي Le Héros tragique: يقدم عنه كيركگورد ثلاثة أمثلة أساسية هي:

المثل الأول: أخذه من الميثولوجيا اليونانية، إذ هنا يستعين كيركگورد بقصة أو موقف البطل الإغريقي أجاممنون القائد الأعلى للحملة اليونانية التي ذهب فيها إلى تدمير طروادة، إلا أنّ أسطوله لم يتمكن من الإبحار من أوليس بسبب رياح قوية، لكن السبب بحسب أحد العرافين يرجع إلى أجاممنون الذي أهان الإلهة أرتميس التي أرسلت رياحًا معاكسة لمنعه من الإبحار، ولن تغفر له إلا إذا قدم ابنته إيفجنيا قربانًا وتكفيرًا لهذه الإهانة. وهكذا، إذًا، ضحى أجاممنون بابنته وتخلى بذلك عن أحد الواجبات الأخلاقية الذي يتمثل بحب الأب لابنته والمحافظة عليها في سبيل غاية أعلى(44).

المثل الثاني: يتمثل بقصة يفتاح الجلعادي، أحد قضاة بني إسرائيل الذي قاد قومه في حرب ضد بني

(41) إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجور: رائد الوجودية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986)، ص 270.
(42) Politis, p. 55.
(43) سِرن كيركجور، **خوف ورعدة**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984)، ص 85.
(44) المرجع نفسه، ص 75.

عمون، إذ في هذه المعركة نذر يفتاح في حال انتصاره أن يقدم إلى الرب أول من يلقاه بعد عودته، فاستجاب الرب لدعائه وانتصر في الحرب، لكن لسوء حظه كان أول من خرج للقائه بعد عودته ابنته الوحيدة التي لا يملك سواها، ولما رآها مزق ثيابه وقال: آه يا ابنتي! قد أحزنتني حزنًا. أما هي فطلبت منه أن يتركها شهرين لتبكي عذريتها هي وصديقاتها، وبعد ذلك رجعت، وفعل بها أبوها نذره الذي نذر، ليتخلى بذلك عن ابنته في سبيل غاية أعلى[45].

المثل الثالث: أخذه من التاريخ الروماني، ويتمثل بموقف بروتس من أبنائه الذين شاركوا في مؤامرة لإعادة الملك الذي طردته روما عندما كان أبوهم قنصلاً، فكان واجب بروتس بوصفه حاكمًا يُحتّم عليه أن يأمر بإعدامهم[46].

نستخلص من الأمثلة الثلاثة خاصية مشتركة بينها تتمثل بأن الأب يجد نفسه دائمًا في موقف يضطر فيه إلى التخلي عن التزامه الأخلاقي نحو أبنائه في سبيل غاية أعلى، وهي أخلاقية أيضًا.

فالصراع هنا ليس صراعًا بين الإله والعالم، وإنما بين غاية أخلاقية وغاية أخلاقية أعلى منها، وهذا ما يؤدي بالبطل المأساوي إلى الدخول في قضايا عامة، إذ تصبح فيها الأخلاق العامة في صراع مع الأخلاق الخاصة. لهذا يقول كيركِكَورد: «البطل المأساوي يظل في دائرة الأخلاق. إنّه لا يفعل شيئًا سوى أن يُقدّم تعبيرًا عن غاية أخلاقية في صورة غاية أخلاقية أعلى، وهو بذلك إنما يرد العلاقة الأخلاقية بين الأب وابنه أو بين الأب وابنته إلى عاطفة تقع جدليتها في علاقتها بفكرة الأخلاق العملية، ومن ثم فها هنا ليس ثمة مجال للسؤال عن التعليق الغائي للأخلاق ذاتها»[47].

إذًا، في حالة البطولة المأساوية تقوم الغاية الأخلاقية الأعلى بتبرير الأخلاق الخاصة أو توقيفها، وذلك بردّها إلى مرتبة العاطفة المحض. لكن الأخلاق بما هي كذلك لم تعلّق بعد؛ ذلك أن تعليقها بمنزلة تعليق لمبدأ الأخلاق ذاته؛ أي أن تتخلى الأخلاق عن المركز لتصبح نسبية وتحل محلها غاية أعلى ومطلقة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا عند فارس الإيمان[48].

فارس الإيمان Le Chevalier de la foi: إن الاختلاف المطلق بين الإله والعالم لم يظهر في حالة البطل المأساوي، هذا حتى لو انتقل إلى غاية أخلاقية أعلى، فإنه يظل حبيسًا في دائرة الأخلاق. لهذا لم نجد عنده تعليقًا حقيقيًّا للأخلاق، وأفضل مثال أتى به كيركِكَورد لتوقيف الأخلاق يتمثل بقصة إبراهيم، إذ يقول: «يا إبراهيم خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك»[49].

(45) المرجع نفسه، ص 76.

(46) المرجع نفسه.

(47) المرجع نفسه، ص 76-77.

(48) المرجع نفسه، ص 91.

(49) المرجع نفسه، ص 26.

فمحبة إبراهيم لابنه هي إلزام أخلاقي فُرض عليه، ويظل قائمًا حتى في مواجهة الأمر الإلهي بقتله، الذي يسبب الخوف والرعدة، لهذا لم يعد الأمر الأخلاقي مثلاً أعلى ينبغي تحقيقه، وإنّما تحوّل إلى غواية منعت إبراهيم عن الأمر الإلهي، إلا أنه يعود تائبًا إلى الأخلاق ويعترف بأن الأمر كان كله خطأ مرعبًا[50].

وبما أن طبيعة الإلزام الأخلاقي كلية فيمكن أن يفهمه الناس؛ لأن حالة البطل المأساوي الذي اضطر إلى أن يضحي بابنه أو ابنته من أجل مصالح الدولة يفهم موقفه الشعب ويقدر تضحيته، لكن الأمر مختلف بالنسبة إلى إبراهيم؛ لأن موقفه هنا يتمثل، بحسب كيركگَورد، بعلاقته المطلقة بالمطلق، أي بعلاقة فردية بالإله. ومن هنا تكون تضحيته بابنه ليس من أجل غاية أخلاقية أعلى، وإنما تتم لسبب واحد فقط، هو أن الإله أمر به. وهذه إحدى النتائج الجدلية التي استخلصها كيركگَورد من قصة إبراهيم التي تتحول فيها الجريمة إلى عمل مقدس يرضى عنه الإله[51].

ونتيجةً للوعي بالتفرقة بين الإله والعالم يصبح الإلزام الأخلاقي نسبيًّا في المرحلة الدينية، والاهتمام الأساسي للفرد يكون متجهًا نحو الإله. فإبراهيم يضحّي بابنه الوحيد لأنّه يعتقد أن الإله يأمره بذلك، ومثل هذا الاستعداد للتضحية يسميه كيركگَورد «الاستسلام اللامتناهي» الذي يقوم به «فارس الاستسلام اللامتناهي». وهكذا يعلن الفرد اعتماده الكامل على الإله بالاستسلام اللامتناهي، متخليًا بذلك عن أشياء العالم ويعترف بأن وجوده لا يستمده من العالم ولا من ذاته الخاصة، وإنما يستمده من الإله الذي يتميز وجوده من العالم على نحو مطلق، وإذًا، فهو القوة الوحيدة التي تُكوّن الذات وتُدعّم وجودها[52].

إنّ الذات، بحسب كيركگَورد، لا بد لها أن تدرك أنها ليست مكتفية بذاتها، وإنّما تعتمد في وجودها اعتمادًا كاملاً على الإله، ولهذا تعدّ المرحلة الدينية «أ» اعترافًا بالاختلاف بين الإله والذات، فهي إدراك أعمق للاعتماد الأنطولوجي للذات على الإله، الذي يتجسد في حياة الفرد من خلال الاستسلام اللامتناهي.

المرحلة الدينية «ب»

إن السمة الثانية للمرحلة الدينية تتمثل باهتمام الذات بسعادتها الأبدية، فالذات في المرحلة الدينية «ب» «Religiosité B» تملك السعادة الأزلية بوصفها خالدة. لكن هذا الخلود يضع الفرد في حالة توتر لأنه خالد وفانٍ في الوقت نفسه، أزلي وزماني، لهذا يكون المصير الحقيقي للفرد في خلوده وفي علاقته بالإله يقع داخل هذا التوتر[53].

(50) المرجع نفسه، ص 78.

(51) المرجع نفسه، ص 70.

(52) المرجع نفسه، ص 97.

(53) إمام، **كيركجور: رائد الوجودية**، ص 284.

وهنا تكون علاقة الإله الأزلي بالإنسان الفرد هي علاقة مفارقة؛ إذ يعترف المتدين بالمفارقة الموجودة بين الإله الأزلي والفرد الفاني، لكنه لا يتعرف إلى المفارقة المطلقة التي لا تتحقق إلا إذا تجسد الإله الأزلي في الزمان، وإقامة علاقة مع الذات التي تختلف اختلافًا كيفيًّا من حيث الخلق والإثم والخطيئة، وهذه المفارقة هي المحور الأساسي في الفهم المسيحي للإله وللذات وللعلاقة بينهما. ومن هنا يرى كيركگورد أن الذات لا تصل إلى تحققها الكامل أو غايتها إلا في المسيحية، وهذه هي عملية التفرد التي سار فيها التطور الجدلي للذات.

يتم الانتقال بين هذه المراحل عن طريق «الوثبة» **Saut**؛ فانتقال الفرد من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية يكون عن طريق التهكم، أما من المرحلة الأخلاقية إلى المرحلة الدينية فيكون عن طريق الفكاهة **Humour**. لهذا جعل كيركگورد المرحلة الدينية تاج المراحل الثلاث وقمتها[54]، التي ينبغي عنده: «أن تفهم لا من ناحية المتواليات الزمانية للتطور المتتابع، بل من ناحية الأوصاف الحاضرة معًا للذاتية»[55].

رابعًا: الأبعاد الدينية في العلاج الكيركگوردي لمسألة الذات

إن شفاء الذات وخلاصها يكمنان في الإيمان الذي يتطلب مجهودًا وعزمًا لا متناهيًا، فهو ليس حالاً يعثر عليه الإنسان منذ البداية، ولكنه يصير مؤمنًا. فالإيمان بمنزلة مشكلة أو همّ الفرد إلى ما لا نهاية بوصفه سبيل الأبدية، وهذا الهمّ اللامتناهي في المخاطرة بكل شيء هو الإيمان الحقيقي.

فنظرة كيركگورد إلى المسيحية من وجهتها الدينية جعلته يرفض كل برهان عقلي على الإيمان؛ ذلك أن العقل البشري لا يستطيع أن يستوعب الإيمان الذي هو محطة الوقوف الضرورية للروح الذي لا يقبل أي تبريرات عقلية. فالإيمان هو الذاتية، والذاتية هي الحقيقة، والحقيقة هي الذاتية، لهذا تطلب الذاتية؛ إذ فيها تكمن حقيقة المسيحية التي هي منعدمة من الناحية الموضوعية[56].

فالإيمان هو إيمان بالمفارقة بطبيعتها هزيمة العقل، وهي موضوع إيمان لا موضوع معرفة وتعقُّل، وهي كثيرة الأنواع، فالمفارقة الكبرى نجدها في المرحلة الدينية التي تتمثل بضرورة الإيمان بأن الفرد بوصفه فردًا هو أعلى من الكلي ويقف في علاقة مطلقة مع المطلق. كما نجد أيضًا مفارقة اللحظة التي يتم فيها التقاء الزمان بالأزل. أما المفارقة المطلقة فتتمثل بتجلي الإله الأزلي في لحظة معينة في التاريخ وتجسده في فرد يسوع المسيح، وهذه المفارقة هي التي جعلت الديانة المسيحية تحتوي على مفارقة؛ ذلك أن الإله والإنسان يختلفان اختلافًا كيفيًّا وعلى نحو مطلق[57].

إن معالجة كيركگورد مسألة الإيمان كانت من منظور فردي مشخص، محاولاً بذلك أن يفهم ما يعنيه الإيمان في ضوء التجربة الذاتية؛ فاستعان بشخصيتين من شخصيات الكتاب المقدس هما أيوب وإبراهيم. فأيوب شخصية فقدت كل شيء وأصبحت في بؤس شديد، ورغم صلته الطيبة بالإله يناقضه

(54) Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, p. 17.

(55) عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 86.

(56) Wahl, p. 291.

(57) Ibid., p. 320.

الوجود، وهذه هي المفارقة المطلقة، فما عليه إلا تَقبُّل ما هو غير معقول، لهذا يتطلب الإيمان التسليم الكامل، وهذا ما يعنيه بـ «القفز في الهاوية». أما إبراهيم الذي رزقه الإله بصبي في سن متأخرة، وبعد فترة يطلب منه أن يضحي به بذبحه، إذ هنا يقدم الإله على معجزة منافية للعقل؛ بمولد ابنه، وبعد ذلك يريد أن يقضي على هذه المعجزة. وهذا هو الموقف الذي كان على إبراهيم تحمله والإقدام على فعله رغم ما فيه من مفارقة مطلقة، لهذا لا يمكن الاستغناء عن المفارقة في دائرة الإيمان الذي هو التخلي عن العقل من أجل الحصول على الإله[58].

فتجسُّد الإله في صورة المسيح يقدّم للذات إمكان التكفير الذي يعدُّه كيركَكَورد بمنزلة «غفران خطايا الفرد»؛ ذلك أن يسوع هو تعويض عن خطايا الفرد، فهو يسترها على حد تعبيره. فالتجسُّد يجعل غفران خطايا الفرد ممكنًا، لكنه لا يمحو الذات الماضية، وإنما يحتفظ بماضيه نظرًا إلى ما له من أهمية في حياة الفرد.

أما التكرار فيتضمن ميلاد الذات من جديد؛ فالإله عندما يخلق من جديد، فهو يجدد مرة أخرى إمكان خلاص الذات؛ إذ هنا يتم التحقق الكامل للذات الفردية التي وجدت في داخلها الاتزان والسعادة والاطمئنان، وهذه هي الغاية من جدل الوجود عند كيركَكَورد[59].

إن الإيمان ليس برنامجًا منظمًا نستطيع التخطيط له مسبقًا. وليست هناك معادلة نفسية تقوم بتحويل الفرد إلى مؤمن؛ لأن الفرد الذي يختار الخوض في المسار العقلي لن يكون في إمكانه العثور على الإله، فالفرد يصبح مسيحيًّا في المرحلة الدينية، وهذا لن يكون إلا بتضحية العقل[60]. هذا هو الوجود الأصيل عند كيركَكَورد الذي يتحقق في اللحظة Instant التي توجد فيها أمام الإله بوصفها لحظة المعرفة الذاتية. لهذا أراد أن يجعل من مسألة الإيمان مسألة بحتة تقوم بين باطن الفرد وإله حي مُتعالٍ من دون وساطة البابا أو رجال الكنيسة.

خاتمة

لقد رأى كيركَكَورد أن الحضارة بعد الفلسفة المثالية البحتة تحتاج إلى إبراز الذاتية، إذ كانت هذه هي مهمته التي يُعارض فيها هيغل الذي جعلها سجينة النسق، وبهذا مهّد طريقًا جديدة في الفلسفة تهتم بالإنسان الفرد لا بالمجموع، وتتخذ أسلوبًا جديدًا في التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، ويهتّم بالذات لا بالموضوع.

ومن هنا نلاحظ أن فلسفة كيركَكَورد غير منفصلة عن فلسفة هيغل، إذ لا نستوعب الفلسفة الذاتية عند كيركَكَورد إلا بنقد الفلسفة العقلانية عند هيغل؛ إذ كلاهما يكمل الآخر، فكيركَكَورد يركز على المفكر الذاتي بينما هيغل يركز على المفكر الموضوعي.

(58) علي عبد المعطي محمد، **سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية**، ط 4 (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2000)، ص 167.

(59) Soren Kierkegaard, *La reprise*, Nelly Viallaneix (trad.), (France: Editions Flammarion, 2008), p. 87.

(60) محسن طلائي، «مقولة الإيمان عند كيركجورد»، **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 55-56 (2013)، ص 403.

وعندما طرح كيرككَورد سؤاله: كيف يُحقّق الإنسان الذات الأصيلة؟ أي كيف يصل الإنسان إلى حالة الوعي التي يُحلّ فيها التعارض بين الذاتية والموضوعية؛ افترض النظرية الهيغلية؛ إذ لا يمكن أن يكون لسؤاله معنى إلا في سياق هذه النظرية.

لهذا كان الموضوع الأسمى والمهم عند هيغل وكيركَكورد هو الإنسان المرتبط بالوجود. هذا الوجود الذي لا يمكن أن يحيا في نماذج مختلفة في آن واحد، لذلك قسّم كيركَكورد الوجود إلى ثلاث مراحل: مرحلة جمالية يحيا فيها الفرد مستمتعًا باللحظة الحاضرة، ومرحلة أخلاقية يحيا فيها الفرد في الزمان ملتزمًا تحقيق واجبه الأخلاقي العام، ليصل إلى أعلى المراحل إذ يكون الفرد على علاقة بالأبدي، وهي المرحلة الدينية.

هذه المرحلة التي يصل فيها الفرد إلى الذات الحقة لا الزائفة، وذلك عن طريق الإيمان، فهو إيمان بالمفارقة بوصفها تجلي الإله في التاريخ، وهو المصير الوجودي الحقيقي عند كيركَكورد؛ لأنّه مصير ديني، فالذات لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال فاعلية الإله وتدخله المباشر، وليس بواسطة الفرد نفسه أو مجموعة من البشر، فالفرد يصبح ذاتًا لا جزءًا من المجتمع البشري، ولكنّه يصبح كذلك في علاقته بالإله.

لهذا كانت الذات بمفهومها الفردي العيني المشخص التصور الرئيس الذي شغل فكر كيركَكورد منذ بداية حياته إلى منتهاها، لذلك شيد عليها نظرية الذات الكبرى، وإذًا، علينا أن نُعلّم الفرد الطريقة التي لا يكون بها مفكرًا فحسب، بل الطريقة التي يكون بها كيانًا منفردًا أيضًا.

فالذاتية في فلسفة كيركَكورد هي المنهج وهي الغاية معًا. لهذا يرى أنّه ينبغي للمرء أن يفهم ذاته وأن يفهمها من حيث إنّه يوجد، فأن يوجد معناه أن يكون فردًا، لكن أن يوجد معناه أيضًا أن يكون في عملية صيرورة وتغير. لهذا تُعدُّ فلسفته جهادًا في سبيل واقعية الفرد العيني؛ ف «الفرد» هو المقولة الأساسية عند كيركَكورد؛ إذ رأى في هذه المقولة الأهمية التي يمكن أن تعزى إليه بوصفه مفكرًا ذاتيًّا. وكانت حاسمة لكل نشاطه الفكري والأدبي، حتى إنّه أوحى بأن تنقش عبارة «ذلك الفرد» على قبره؛ لأن الذات الإنسانية ليست هي الإنسانية بوجه عام، فالإنسانية لا توجد، وإنما الكائنات الإنسانية الفردية هي الموجودة.

لهذا عُدّ كيركَكورد أحد أعظم الفلاسفة والمفكرين الدينيين؛ إذ لم يقتصر تأثيره على الجانب اللاهوتي وحده، وإنّما امتدَّ لكي يشمل فلسفات أخرى ذات طابع إلحادي، لهذا عدّه الباحثون أبًا للوجودية المعاصرة، سواء في جانبها الإيماني أو في جانبها الإلحادي.

وبهذا تكون اللحظة الكيركَكوردية لحظة في غاية التميز والطرافة من تاريخ الفلسفة في طوره المعاصر، بل لحظة يصح أن توصف بالفارقة بين عهدين أو نمطين من التفلسف، نعني بداية عهد الخروج عن مقتضيات النسق، وهو عهد بلغ غايته المتوهجة في فلسفات معاصرة لا تزال تشغل الناس إلى يومنا هذا، ولعل فلسفة هايدغر تأتي على رأسها.

المراجع

References

العربية

إمام، إمام عبد الفتاح. **دراسات هيجلية**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.

______. **كيركجور: رائد الوجودية**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.

بدوي، عبد الرحمن. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

زندكولر، هنس. **المثالية الألمانية**. ترجمة أبو يعرب المرزوقي وفتحي المسكيني وناجي العونلي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

طلائي، محسن. «مقولة الإيمان عند كيركجورد». **قضايا إسلامية معاصرة**. العدد 55-56 (2013).

كيركجور، سِرن. **خوف ورعدة**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.

مبروك، أمل. **فلسفة الوجود**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

محمد، علي عبد المعطي. **سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية**. ط 4. الإسكندرية: منشأة المعارف، 2000.

المسكيني، فتحي. **هيجل ونهاية الميتافيزيقا**. تونس: دار الجنوب للنشر، 1997.

مطاري، عبد الوهاب. **مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2011.

هيجل، فريدريك. **فنومينولوجيا الروح**. ترجمة وتقديم ناجي العونلي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

الأجنبية

Grimault, Marguerite. *Kierkegaard: par lui-même*. Paris: Editions de Seuil, 1962.

Gusdorf, Georges. *Kierkegaard*. P. H. Tisseau (trad.). Paris: Edition Seghers, 1963.

kierkegaard, Soren. *Ou bien... Ou bien*. F et O Prior & M .H. Guignot (trad.). 6ème ed. Paris: Editions Gallimard, 1943.

________. *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Paris: Editions Gallimard, 1949.

________. *La reprise*. Nelly Viallaneix (trad.). Paris: Editions Flammarion, 2008.

________. *La maladie à la mort*. Paris: Editions Nathan, 2010.

________. *Miettes philosophiques*. Knud Ferlov et Jean jacques Gateau (trad.). Paris: Editions Gallimard, 2013.

Politis, Hélène. *Le vocabulaire de kierkegaard*. Paris: Editions Ellipses, 2002.

Ricœur, Paul. *Lecteurs: la contrée des philosophes*. Paris: Editions du seuil, 1999.

Wahl, Jean. *Etudes Kierkegaardiennes*. Paris: Editions Montaigne, 1938.

صدر حديثًا

أسماء حسين ملكاوي

أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي

هبرماس أنموذجًا

يجيب هذا الكتاب عن سؤال: هل نظرية أخلاقيات النقاش التي قدمها هبرماس- باعتبارها آلية للاتفاق وحل الخلافات، وباعتبارها أيضًا آلية للوصول إلى معايير خلقية، قابلة للتعميم من خلال النقاش العقلاني - خصوصًا بطرائق التواصل التقليدية المباشرة، أم أنها ممكنة التطبيق عبر تقانة التواصل الرقمي الجديدة؟ وذلك من خلال إشكالية تعيشها المجتمعات المعاصرة؛ فكلما زادت تقانة التواصل والاتصال تقدمًا، زادت حدة الخلافات والصراعات بين الجماعات والشعوب والأمم من ناحية، ومن ناحية أخرى في سياق البحث عن وظيفة جديدة تقوم بها فلسفة التواصل في عصر يشهد تحولات هائلة في وسائل الاتصال والتواصل الإنسائي، فتتعامل مع ما نتج من هذا التحول من أثر في إدراكنا مجموعة من المفاهيم التي تشكل وجودنا، كالاتصال والمجتمعات أو الجماعات، والزمان والمكان، والهوية، واللغة، والحرية، ثم الإعلام.

خليل قويعة | Khélil Gouia*

الأرسومات الزجاجية العربية وتعالق الصورة والكتابة (من خلال المدونة التونسية)

Arabic Glass Graphics Image-Text Entanglement (The Tunisian Blog)

ملخص: تتعرض هذه الدراسة لمباحثة طبيعة العلاقة بين الصورة والنص المكتوب في المدونة التراثية لفن الرسم على الزجاج بالعالم العربي انطلاقًا من حالته في تونس، قبل مجيء المعمّرين الغربيين. وبناء عليه، كان لا بد من التعرض لمنزلة الكتابة داخل فن المَصوَرَة التقليدية لرصد وظائف الرسالة المكتوبة المرافقة للصورة السردية. ويؤدي هذا الخطاب الكتابي، بصفته أحد المكونات البنائية للصورة نفسها، دورَ تأمين النقلة من تراث حكائي شفوي إلى خطاب بصري تصويري. ويلامس الموضوع مختلف رهانات تجربة الفن الحديث بالعالم العربي، وخاصة بُعَيد تأسيس الدولة الوطنية؛ إذ كان لمفاهيم الهُوية والأصالة والتراث المحلي حضور مؤثر في صياغة إشكاليات الحداثة الجمالية وظهور الأساليب الفنية.

كلمات مفتاحية: المَصوَرة، الكتابة والخط، الترقين، الجهاز التأويلي.

Abstract: This article explores the nature of the relationship between the image and written texts in the Arab tradition of drawing on glass before Western Colonization. To this end, the status of writing within the art of traditional imagery was examined in order to detect the functions of the linguistic message accompanying the narrative picture. This written discourse, which is one of the structural components of the image itself, plays a transition role between an oral narrative heritage and a visual one. This subject extends into the various manifestations of Arabic modern art, particulary just after the independence state, where the concepts of identity, authenticity and local cultural heritage had an influential role in shaping the questions of aesthetic modernity and the emergence of artistic styles.

Keyword: Imagery, Calligraphy, «Enluminure», Interpretation apparatus.

* أستاذ الجماليات ونظريات الفن بالمعهد العالي للفنون والحِرف، جامعة صفاقس - تونس، وباحث بمخبر «LARA» بجامعة تولوز 2 - فرنسا.

Professor of Aesthetics and Theory of Arts at the Institute of Arts and Crafts, University of Sfax, Tunisia - Researcher at LARA Laboratory, University of Toulouse 2, France.

مقدمة

تعدّ مدونة الرسم على الزجاج فصلاً مهمًا من فصول ثقافة الصورة في التراث العربي الحديث، منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين. ومن أبرز أغراضها تحويل الذاكرة الشعبية من المجال الشفوي إلى مجال الصورة. وارتبطت هذه الذاكرة بثوابت الوعي الجمعي والنماذج التعبيرية في مجال القصص النبوي والبطولات والانتصارات والملاحم المحكية والطقوس الصوفية والصراع التراجيدي بين قوى الخير وقوى الشر في المتخيل الشعبي (الصورة 1). وقد بدت مثل هذه الظاهرة الثقافية على وجه الخصوص بكل من سورية (دمشق بصفة أخص) وتونس (صفاقس، وتونس العاصمة، والقيروان، وبنزرت بصفة أخص). بل إن كلاً من المضمون السردي والكون السيميولوجي الذي يشمل منظومة العلامات المعتمدة، وبعضًا من المقومات البنائية للفضاء التصويري، قد امتد إلى الصورة الورقية المطبوعة التي انتشرت بالعالم العربي في منتصف القرن العشرين (الصورة 7). ذلك أن المطابع التقليدية التي انتشرت بالعواصم العربية عملت على إعادة إنتاج هذه المدونة التصويرية بتقنيات غرافيكية، ساعدت على تسهيل استنساخ هذه المضامين ونشرها على أوسع نطاق، وعلى تسويقها بأقل تكلفة مما كان عليه الأمر مع هذه الأرسومات في حالتها الزجاجية.

الصورة (1)
«أرسومة عنتر بن شداد»، بداية القرن العشرين، مجموعة خاصة
(واحدة من تنويعات مختلفة لموضوع عنترة)

المصدر: زجاجية من رصيد الفضاء التاريخي الثقافي "أكروبوليوم قرطاج"، انظر:
Mohamed Masmoudi, *All Bellagha* (Tunis: Edition Cérès Production, 1990), p. 24.

وقد ارتأينا أن نتطرق إلى هذه المدونة الزجاجية المعنية، من خلال ما بقي من الرصيد التراثي التونسي في هذا المجال، أساسًا، وذلك نظرًا إلى المحرضات والبواعث التالية:

• مدى تغلغل هذا التراث في الحياة الشعبية المدينية، بوصفه عنصرًا مرافقًا لمختلف الفضاءات الحية، ومتممًا لبنية الديكور التقليدية والأثاث في المحلات والدكاكين والبيوت والمكتبات والمؤسسات بالمدن التونسية(1).

• الأهم من ذلك، لأن هذه الأرسومات أكثر من متممات تزويقية، بل مرجعية سردية تسند طرائق التفكير، وتؤدي دورًا إيكونوغرافيًا في الربط بين المتخيل الشعبي ومنظومة القيم الرمزية والدينية والثقافية، وتثبيت هذا الربط من خلال الصورة. وهو ما نجد صداه في المواد القصصية والحكائية التونسية التي تندرج اليوم ضمن أدب الطفل، وتقدم للأطفال في شكل عروض حكائية مباشرة، في المدارس ونوادي التنشيط الثقافي والإعلام الإذاعي.

• ما أخصبه هذا التراث الرمزي في تونس، على مستوى التصوير المسندي الحديث (فن اللوحة الزيتية والمائية والمحفورة ... إلخ)، من رؤى إبداعية، راهنت على ربط الفعل التشكيلي الحديث بالتمثلات التراثية للعالم، بوصفها مصادر إلهامية يمكن أن تؤتي أكلها في معالجة إشكالية الهوية؛ وهو مُتجَه شديد التواتر والوضوح في النشاط التشكيلي التونسي.

• ما يزال «صدى» هذه المدونة التراثية ملحوظًا في الأسواق التونسية للمنتجات الحرفية إلى اليوم. ففي إطار إحياء العديد من الصناعات والحِرف ضمن برامج تنشيط الاقتصاد السياحي وضمن توجيهها إلى التراث المحلي، يقع اليوم، في العشريات القليلة الأخيرة، استئناف صناعة الرسم على الزجاج بالاعتماد على استنساخ أهم النماذج المتبقية أو إعادة تنفيذها بتقنيات جديدة. ويتجلى ذلك في «الصالون السنوي للصناعات التقليدية بالكرم (إحدى الضواحي الشمالية لمدينة تونس) الذي تشرف عليه الدولة. وليس غريبًا أن نجد عشرات الأرسومات المتباينة، من حيث المعالجة التقنية للموضوع نفسه، ولكن لحِرفيين مختلفين ومتباعدين من حيث المكان والجيل. كل يضفي على الموضوع المتواتر إضافات جديدة، قد تطالعنا بعناصر تخييلية جديدة. ومن ذلك موضوع «سفينة نوح» التي قد تتسع أو تضيق بحسب رغبة رسامها، أو موضوع «سيدي علي» الذي تارة ينتصر على «الشيطان» وتارة على «الغول» وتارة على «الوحش» الذي قد يميل إلى شكل التنين المستورد من الثقافة الصينية. وفي ظل هذا الثراء الذي عرفته المدونة، يتلون الموضوع بملامح ثقافية وتخييلية متنوعة، هي نتيجة نوع التثاقف أو على الأقل نتيجة الإفادة من تاريخ الفن شرقًا وغربًا.

• أغلب النصوص العلمية والتاريخية المتوافرة حول هذه المدونة، وهي قليلة جدًّا، إن لم تكن صادرة بتونس، تفرد على الأقل مكانة مهمة للمدونة التونسية، على نحو ما ذكر أكرم قانصو من أنّ «الرسم

---

(1) إذ وقع التعرض لموضوع من جانب تراث المدينة، انظر: رضا القلال وخليل قويعة، «**البلاد العربي**» **بصفاقس: قصة 12 قرنًا من الحضارة**، تقديم العجيلي التليلي ورجب اللومي (صفاقس: إشراقات، 2017)، ص 98-102.

تحت الزجاج تشتهر به تونس وسورية أكثر من أي بلد عربي آخر [...] حيث يباع الإنتاج في الأسواق للسياح والأجانب ويعلق على جدران المنازل والحوانيت. نلاحظ في هذا المجال أن المدن التونسية (بنزرت، صفاقس، قيروان، العاصمة) هي أكثر المناطق شهرة بهذا الفن»[2]. ونلاحظ كيف أن الباحث لم يذكر مدنًا سورية على غرار المدن التونسية التي ذكر، وهو ما يرجح القول إنّ هذه المدن التونسية هي الأشهر بهذا الفن في العالم العربي، وليس في البلاد التونسية فحسب.

ولم تطالعنا النصوص التاريخية بمصادر نهائية لهذا الفن على نحو تام، ولكن من حين إلى آخر، يشير الباحثون[3] إلى المرجعيات الجمالية والتقنية التي تستند إليها المدونة التونسية للرسم على الزجاج أو التي يحتملها الأثر الفني عند قراءته.

فمحمد المصمودي[4] يرى إمكانية الرجوع إلى العهد الفاطمي للبحث عن جذور هذا الفن؛ إذ كانت هناك بوادر للتشبيهية (أو التشخيصية Figuration) في أفريقيا وصقلية. ويمثّل كل من خزف صبرا وسقف كنيسة بلاتين Platine بباليرمو دعمًا لهذه المقاربة. كما يرجح أن نشأة هذا الفن تعود إلى إحياء ميْل قديم إلى الفن التمثيلي، على الرغم من ظاهرة «تحريم الصورة» أو مقاومتها. وهو ما تجلى كذلك في فنون المنسوجات والتطريز والرسم الجداري. وفي مقام آخر، يؤكد المصمودي تأثيرات المنمنمات الفارسية في تراث الرسم على الزجاج في تونس (فضلاً عن مرجعيات أخرى)، على الأقل من خلال تجانس بعض أنماط اللباس لدى الشخوص المرسومة في المدونتين[5].

ويؤكد الناصر البقلوطي وجود مصادر خارجية وافدة من إيطاليا، وقد دخلت مع الحضور العثماني؛ إذ إن الرسم على الزجاج مرتبط، بحسب ما يبدو، بتقدم صناعة البلور وانتشارها، كما ورد في دليل معرض «الرسم على الزجاج» الذي أقيم في فرنسا (بمرسيليا) عام 1968، «وكان المنطلق من البندقية بإيطاليا في القرن الخامس عشر. ثم انتشر هذا الفن بأوروبا الوسطى [...] وفي تونس ازدهر فن الرسم على البلور في القرن التاسع عشر الميلادي»[6].

لكن تاريخ هذا الفن ليس تاريخ خامة البلور وصناعتها، بل يؤكد البقلوطي أن الرسم على الزجاج

(2) أكرم قانصو، **التصوير الشعبي العربي**، سلسلة عالم المعرفة 203 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995)، ص 37.

(3) لا تزال النصوص المتعلقة بفن الأرسومات الزجاجية قليلة جدًا. وقد اعتمدنا في هذا المبحث على أبرز ما كُتب في هذا الشأن، ومن أهمها وأقدمها ما كتبه الراحل محمد المصمودي الذي يُعدّ أول من فتح باب البحث في فن الرسم على الزجاج وأول من أرخ له، على اعتبار أنه كان مؤرخًا للفنون والحِرف ومديرًا لـ «متحف دار الجلولي» بصفاقس، قبل إدارته لـ «الديوان القومي للصناعات التقليدية» بتونس ثم «دار سيريس للنشر».

(4) Mohamed Masmoudi, «Une peinture sous verre à thème héroïque,» *Cahier des Arts et Traditions Populaires*, 1ère année, no. 2 (1968), p. 12.

(5) Mohamed Masmoudi, «La peinture sous-verre,» *La Revue Française De l'Elite Européenne*, no. 244 (Juillet-Aout 1971), pp. 43-47.

(6) الناصر البقلوطي، «الأرسومات الشعبية بين النص والصورة. تحليل للوحتين»، **المأثورات الشعبية**، العدد 26 (نيسان/ أبريل 1992)، ص 26.

فن إسلامي يرجع إلى فن تزويق الكتب، أو بالأحرى فن الترقين Enluminure أو كذلك فن الكتاب الذي لمع على يد الواسطي في مقامات الحريري، و«قد استعمل تقنيات بالغة الدقة صارت دارجة في فن المُنمنَمات»[7]. وهكذا، فنحن إزاء مصدرين اثنين، الأول شرقي (العراق وبلاد فارس، وخاصة في القرن السابع الهجري وما بعده)، ويتعلق بالمضامين المصورة والمكتوبة[8]. والثاني غربي (إيطاليا منذ أواخر القرن الرابع عشر الميلادي)، وقد وصل عبر الطليان والأتراك، ويتعلق بالخامات البلورية والمواد التقنية[9].

في حين يرى خالد الأصرم[10] أن التأثير الإيطالي وارد على مستوى الزخارف الزهرية والأفاريز النباتية – الطبيعية التي لم تمر عبر أسلبَة هندسية تجريدية Stylisation. أمّا التأثير العثماني، فيتجلى في حضور الخط العربي مثل الثلث والطغراء على وجه الخصوص.

ولئن بدأ الرسم على الزجاج بتونس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإنه تواصل حتى بُعيد الحرب العالمية الثانية. ولعل هشاشة الخامة الزجاجية وتعرضها للكسر، قد حال دون وصول العديد من اللوحات الزجاجية القديمة إلينا[11]. فأقدم قطعة في هذه المدونة المعنية بالدرس توجد بمتحف «دار الجلولي» بصفاقس، وتعود إلى عام 1888[12].

ومهما يكن من أمر، فإن مدونة الرسم على الزجاج نشأت من خلال رافدين أساسيين: الأول يتعلق بالمضامين والمفردات وقاموس العلامات، وهو الرافد العربي الإسلامي. وفي هذا المستوى لا اختلاف في كون هذا الفن امتدادًا شرعيًا لفن تزويق الكتب والمنمنمات. أمّا الرافد الثاني، فيتعلق بالمحمل الزجاجي وبعض الخامات المستعملة. وفي هذا المستوى، كان للتقليد الإيطالي حضوره الذي اتسع ليشمل بعض المفردات الزهرية والنباتية المستفادة من التزويق الإيطالي، مثلما كان للورق المُذهّب الذي جُلب من تركيا دور مهم في تنشيط بعض الأرضيات الزخرفية للوحة، بحسب ما يرى المصمودي، على نحو ما يتجلى بوضوح في أعمال محمود الفرياني (الصورة 2) .

(7) المرجع نفسه، ص 26.

(8) «يتمثل الترقين [...] في رسم صوَر تشخص مشاهد ومواقف تتخلل النصوص السردية مثل المقامات، وقد ازدهر في القرن السابع هجري والقرون التي تلته [...] فأفرز إنتاجًا جماليًا مبهرًا، تجلى في أبهى مظاهره على يد الواسطي الذي رقن مقامات الحريري»، انظر: الناصر البقلوطي، **صناعات تقليدية وحِرف صغرى من صفاقس** (صفاقس: نشر العربية ودار محمد علي الحامي، 2017)، ص 34.

(9) «يبدو أن فن الرسم على الزجاج مرتبط بتقدم صناعة البلور ورواجها، وقد كان المنطلق من البندقية بإيطاليا [...] بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وتحتفظ اليوم متاحف كل من موارنو وتورينو وروما بإيطاليا وكذلك متحف فيكتوريا وألبرت في لندن بأهم مجموعات الأرسومات البلورية، وكانت أغراضها دينية في معظمها»، انظر: البقلوطي، **صناعات تقليدية**، ص 34–35.

(10) Khaled Lasram, «Iconographie symbolique des sous verre et approche plastique contemporaine,» in: Rachida Triki (ed.), *Patrimoine et Création. Arts plastiques tunisiens contemporains* (Tunis and Lyon: Beit Al– Hikma/ Edilis, 1992), pp. 31-32.

(11) قانصو، ص 40.

(12) Mohamed Masmoudi, *La Peinture Sous Verre en Tunisie* (Tunis: Cérès Production, 1972), pp. 18-20; Masmoudi, *Cahier des Arts*, p. 12.

الصورة (2)

أحد نماذج البُراق، القرن التاسع عشر

المصدر: من أعمال محمود الفرياني، متحف دار الجلولي، صفاقس، تونس.

وهكذا، لم يكن التأثير الإيطالي تقنيًا فحسب بل شمل المجال الأسلوبي. مثلما لم يكن التأثير العثماني أسلوبيًا فحسب، بل فضلاً عن القاموس الخطي انضم إلى مجال الخامات الخلفية الملازمة للبلور. بينما تعود الخامات اللونية المستعملة إلى تقاليد حرفية محلية ضاربة في القدم، تعتمد على التراكيب اللونية الطبيعية مثل مادة القرمز وأبيض الزنك واللازوردي والملكيت الأخضر والكركم الأصفر والقرمز والفوة ولم يستخدم الزيت بل الصمغ العربي مادةً مثبتة[13].

كما أنه لا اختلاف في تلازم فن الرسم على الزجاج مع فن الخط العربي. وهو المفصل الرئيس الذي ينقلنا من البحث في النشأة التاريخية إلى النظر في الخصوصيات الجمالية لهذه المدونة ومقاصدها الفنية من داخل ثقافة مخصوصة، تميّز بها هذا الفن دون سواه من الفنون الحرفية التونسية. وهو مدار اشتغالنا. فكيف نفسر هذا التلازم بين الخط والرسم والكتابة والصورة؟

(13) Mamouli, La Peinture, p.18.

أولاً: دلالة الصورة بين غموض ووضوح

لا ريب في أن مفاتيح القراءة في الأثر الفني لا تستند إلى التبادل الإحساسي - الجمالي، بين ذات الرسام وذات المشاهِد أو القارئ. وهو شأن تعالق الكتابة والصورة في الفنون السردية القديمة مثل الفن المصري الفرعوني، حيث تمثّل الأشرطة تتابعًا سرديًّا يتدرج بين الكتابة والصورة. فالقراءة في هذه الفنون السردية مغلقة وملتزمة بمضمون واحد وليست حرة؛ لأن الدلالة تحتكم إلى حقل ثقافي - مرجعي مشترك بين الناس في الوعي الجمعي والذاكرة الشعبية. ومثل هذه المدونة بمنزلة حديثنا عن اللغة بوصفها، بحسب رولان بارت Roland Barthes، مؤسسة اجتماعية ونسقًا من القيم التعاقدية[14]، ولكن على أساس مضامين القول الديني. وهكذا، سعى الرسام الشعبي إلى التحكم في الدلالة حتى يقاوم الدلالات المفاجئة؛ أي تلك التي تخرج عن النسق الفكري المتوارث، فتتمرد على سكونية الوعي المعتاد والنماذج التأويلية السائدة. كما أن غياب التمثيلية الواضحة في الصورة أدى إلى ما يُسمّى «جمالية الغموض»، على نحو ما طالعتنا به بعض مقاربات الفن الإسلامي، وما قدمه ألكسندر بابادوبولو بوجه خاص في كتابه **الإسلام والفن الإسلامي**؛ إذ تستند الصورة، سواء تعلق الأمر بتشخيص أو بتجريد، إلى خلفياتها اللامرئية لما لها من شحنات رمزية. ولنا أن نبحث في حضور فن الخط والكتابة عما يفسر هذا المنحى. إذ إن «فن الخط العربي بما هو فن لا تشخيصي قد غزا كل الفنون الأخرى بما فيها الرسم التشخيصي نفسه!»[15]، بحسب ما يرى الباحث اليوناني الفرنسي بابادوبولو، ومن ذلك فنون الخشب والمعادن والمنسوجات والزجاج المطلي كما ذهبت الباحثة الأميركية آن ماري شيميل إلى القول إن فن الخط العربي، منذ بواكير نشأته الأولى مع النوع الكوفي، قد توزع في شتى الأغراض الاستعمالية والعناصر التي تتصل بالديكور الداخلي، ومن ذلك المفروشات المنسوجة[16]. وفي هذا السياق نفسه، قالت الباحثة الفرنسية المغربية تارازا بن جلون تويمي إن الفن الإسلامي، من حيث هو تجريدي بالماهية وليس تجريديًّا من باب الاعتباط، إنما لا يعبّر عن تعالي الإنسان بل يؤكد محايثته لعالم الأرض والحياة وانخراط مصيره بين حركة الزمن والنبأ المقدس **La parole**؛ إذ إنّ «الحروف المخطوطة يمكن، بفضل القلم، أن تشكل أغراضًا Objets - طيورًا، زوارقَ [...] ذلك لأن الحرف لا يعني دلالة فقط، بل يرمز أيضًا. فنحن نجده متشكلاً مع وحدات زهرية ورسوم هندسية في تجريدات الرقش Arabesques والزخارف سواء في المعمار أو في الزرابي وغيرها من المنسوجات المفروشة، كما في المنحوتات الخشبية أو في أشغال الجص والفخار والخزف»[17].

وهكذا يتأرجح الفن العربي الإسلامي في نموذج الخط العربي بين روحانية الكلمة (الحَرف)، النص ومنتجات الحِرف الفنية من أغراض استعمالية، في حين أن التجريد ليس فصلاً للشكل عن منظومة

(14) «اللسان نظام من القيم التعاقدية [...]. فهو يقاوم التعديلات التي يجريها الفرد الواحد، وهو بالتالي مؤسسة مجتمعية»، رولان بارت، **مبادئ في علم الأدلة**، تعريب محمد البكري (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987)، ص 35.

(15) Alexandre Papadopoulo, *L'Islam et l'Art Musulman* (Paris: Mazenod, 1976), pp. 165-189.

(16) Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* (New York: New York University Press, 1984), p. 11.

(17) Thérèse Benjalloun Touimi, «L'art islamique et l'universel,» *Les Cahiers de l'Islam* (Novembre 2014), accessed on 23/12/2017, at: http://bit.ly/2BCdmtU

الأغراض المستعملة في الحياة اليومية؛ فهو يعيش فيها، وبينها. ولكن إذا كان المراس التجريدي والهندسي في مثال فن الرقش يستدعي الناظر إلى التأمل والتفكر والنظر في نظام الخلق وإيقاع المفردات الزهرية وتناسجها، فهل كان لزامًا أن تُرفَق الصورة بنص مكتوب يفسرها ويُثبت فيها المعنى المقصود؟ بل إنْ تعلق الأمر بصورة تشبيهية غير دقيقة، في مثال الرسم على الزجاج الذي نحن بصدده، يريد الرسام الشعبي من خلالها إبلاغًا دقيقًا، ألا تؤدي الحال إلى جهد قد لا تكون لنا من ورائه حاجة؟ ألا يبدو لنا في هذا المستوى من الافتراض أن الصورة تستنجد بالرسالة المكتوبة لإجلاء مضامينها، خصوصًا عندما تتحول فرشاة الرسام نفسها إلى أداة للكتابة، فيختلط الرمز وما يرمز إليه تحديدًا أمام العين الناظرة؟ وأي جدوى للتأمل والتفكر عندئذٍ، وقد اتحد الدال والمدلول في نوع من التماهي المطلق؟

هل تأتي الكتابة لتدارك هذا التوجس من النقص الدلالي، ورغبةً في تأمين وضوح الرسالة الإخبارية والسردية والوصفية للصورة؟ نسوق هذا السؤال، خصوصًا في ظل نقص المقومات الإيكونوغرافية الواضحة للصورة وعناصرها التي تمكّن من الإحالة على مرجعياتها في الذاكرة المحكية والأسطورية، على نحو مباشر (الصورتان 3 و4). وإذا استثنينا بعض العلامات المتواضع عليها، والتي تحيل مباشرة على مقاصدها المرجعية[18]، فهل تبقى عناصر الصورة في حاجة إلى تنصيص لمعرفة مرجعياتها داخل المدونة الشفوية Identification؟ بل حتى إن وُجدت عدة مفردات متواترة، مستفادة من القاموس الرمزي الشعبي، فدلالاتها المباشرة غير جاهزة أمام الناظر وتستدعي جهازًا تأويليًا[19].

وهكذا، يستدعي غموض الصورة واختلاط مفردات القاموس الرمزي العفوي، وهو يخوض رحلته من السجل اللغوي الشفوي إلى فن المَصْوَرة بنوع من التدرج، وجود مستندات موضوعية ترتكز عليها المقاصد التواصلية للصورة، وهي تروم تخطي عتبة الغموض نحو الوضوح الدلالي، إنتاجًا وتلقيًا. فهل كان لا بد من شحن الصورة بالنص المكتوب للتنصيص على الدلالة المقصودة واستعادة مرجعيتها داخل النص الديني والمأثور، لمنحها شرعية روحية وكونية وربانية، داخل الفضاء المصور؟ ما وظائف الرسالة اللغوية المرافقة للصورة؟ وما منزلتها داخل الفضاء التشكيلي؟

وهل يعني وجود الكتابة المرافقة عدم اكتفاء الصورة الفنية بذاتها وعدم «استقلاليتها الجمالية»؟ أيعود ذلك إلى قصور في قدرات الصورة على التبليغ تشكيليًا أم إلى خصوصية المنظومة السيميولوجية التي يتحرك فيها هذا الفن؟ وبالمقابل، هل يؤدي استئصال العناصر الكتابية من اللوحة إلى بتر جهازها التواصلي، ومن ثمّ، إلى إحداث إعاقة تعبيرية؟

(18) مثل هيئة البراق النبوي الشريف من خلال ملاك طائر في شكل حصان ذي جناحين، أو مثل السيف المزدوج ذي الذُّبابتين لسيدنا علي وهو يصارع «رأس الغول»، أو سفينة نوح وقد ازدحمت بالكائنات، أو الوجه الزنجي لعنترة بن شداد، أو الشوارب المفتولة لبوزيد الهلالي ... إلخ.

(19) مثل رمزية الأسد التي تحيل على شخصية الولي الصالح بن عيسى، قاهر الحيوانات الضارية والأشرار والحشرات اللادغة والمتحكم فيها كما في لوحة «العيساوية».

الصورة (3)
أرسومة «عنتر وعبلة»، إعادة إنتاج حديثة
(حيث التخصيص واضح بالأسماء: هذه عبلة وذاك عنتر بن شداد)

المصدر: من إنجاز خليفة الجلاصي

أليس التعامل مع هذا الفن، من داخل ثقافة نصية متداولة في الوعي الجمعي بين الذاكرة والمتخيل، قد أدى بنا إلى ضرورة التوسل بالكتابة حتى يقع العبور من الصورة الشفوية (الحكائية، الأسطورية) إلى البناء التشكيلي المستقل على نحو متدرج، متمرحل في الزمن التاريخي لتكوينية الصورة الفنية، على نحو جمالي خالص؟

أليست التجارب الإبداعية الحداثية التي خاضت تأسيس خطابات الهُوية والتراث والمعاصرة، والتي بدأت في الظهور في النصف الثاني من القرن العشرين بتونس، وقد استلهمت قواميسها التشكيلية من مدونة الرسم على الزجاج، خلاصةً لمرحلة النضج في هذه النقلة من الذاكرة الشفوية إلى المَصْوَرة التشكيلية L'imagerie plastique؟ فتجارب من جيل الرواد إلى الجيل الثالث قد أفصحت، صراحة أو إضمارًا، عن انشدادها إلى هذه المدونة التراثية، وبالقدر نفسه، عن مباحثها سبلَ الكتابة الشخصية لتاريخ الفن الحديث، بما يضمن لها المساهمة في البناء التراكمي للوحة الحديثة وتَمَثّل مكتسبات العصر. وهي تجارب تحديث العلامة التشكيلية، وقد نشطت جنبًا إلى جنب مع المنزع الحروفي والنصهرت داخله في العديد من النماذج. وإلا كيف نفسر أعمال علي بالآغا، وحاتم المكي، وإبراهيم الضحاك، وعبد المجيد البكري، وخالد الأصرم، وعادل مقديش، وعلي ناصف الطرابلسي على وجه الخصوص؟ وهي مدارات لفن ثقافي عارف وعاقل، يستمد مشروعيته الجمالية من اللوحة المسندية الحديثة، كما يستمد مضامينه الرمزية من مدونات التراث الحرفي مثل فن النسيج أو «المرقوم»، والرسم على الزجاج والخط العربي ومعمارية المدينة العربية بتونس وفن الرقش ... إلخ.

وهكذا، كان لا بد من وجود مرحلة كتابية ملازمة لتشكل الصورة الفنية، وهي تكابد ولادتها الجديدة ما بين السجل الشفوي (السردي، والخرافي والعجائبي) والمدونة التشكيلية الخالصة. وهذه المرحلة الوسطى هي فن الرسم على الزجاج، تكون فيه للكلمة المكتوبة والمخطوطة مكانة مهمة ملازمة للعلامة البصرية؛ إذ هي عنصر تكويني داخل الفضاء الفني إلى جانب الأشكال والألوان والمؤثرات الشكلية. وليس من باب الاعتباط أن تبدأ هذه التجارب التحديثية من حيث انتهى المراس الفني في مجال الرسم على الزجاج وأُغلق بابُ الإضافة والتراكم فيه. أما وقد ظهرت بعض الإسهامات في هذا المجال منذ بداية الستينيات إلى مطلع التسعينيات من القرن الماضي، فهي في الحقيقة إعادة تمثل بل إعادة إنتاج حرفي لما كان قد ظهر بعدُ داخل المدونة[20].

الصورة (4)

«سيدنا علي ورأس الغول»، إعادة إنتاج حديثة العهد

المصدر: المرجع نفسه.

ثانيًا: وظائف الكتابة في الأرسومات الزجاجية

1. التفصيل الوصفي

يتعلق بإضافة تفاصيل وصفية واسمية سكتت عنها الصورة ولم تسم لها. وبمقتضى هذه التفاصيل يقع التوحيد بين دال ومدلول بعينه، ومن ثم ربط الصورة المرئية بتمثلاتها داخل الذاكرة الشعبية. ومثل هذه التفاصيل الاسمية تربط المضاف بالمضاف إليه وهو، في كثير من الحالات، ما لا يجد الرسام له

(20) خليل قويعة، «سؤال التراث والحداثة في زجاجيات محمد الغدري»، الحياة الثقافية، العدد 55 (1990)، ص 75.

معادلات داخل قاموس العلامات التصويرية المعتمدة. وهكذا، يلجأ إلى الرسالة المكتوبة المصاحبة للصورة لتدارك هذا النقص الدلالي (مثلاً الصورة 11). فالمدونة السردية للرسم على الزجاج هي من طبيعة الفن العفوي والخام، ولا تعتمد الدقة التشريحية والسنوغرافية في توصيف أبطالها وأحداثها. ومن خصائص الفن العفوي أنه يعمد إلى معالجة عناصر المشهد بصفة مسطحة من دون الاعتماد على العمق أو البعد الثالث أو قوانين المنظور (تلك التي صاغها رواد الفن الكلاسيكي في عصر النهضة الأوروبية بإيطاليا مع ليوناردو دا فنشي على سبيل المثال)، وهي من خصائص المنمنمات في الفن العربي الإسلامي[21]. وما تعجز عنه الصورة في المشروع السردي يتداركه النص المكتوب الذي يُمكن من تعيين عناصر الموضوع وتحديده حتى لا يلحقه التشويش التأويلي أو الانزياح. وفي أرسومة «عبد الله بن جعفر»، فإن هذا الجواد المقصود هو «الجواد كحيلان» وهؤلاء الجنود هم «لهرج الهزيق»، وهذا الكاتب هو «ساوقية سيدنا عبد الله»، كما نصت عليه الكلمات المكتوبة بحروف صغيرة تتخلل الأشكال (الصورة 5).

الصورة (5)
عبد الله بن جعفر والأميرة يامنة: أرسومة زجاجية

المصدر: متحف العابي، تونس

(21) لقد تبلورت (تقنيات المنمنمات) من خلال ذلك المد الفني لمبادئ جمالية وسمت الفن الإسلامي، يمكن اختزالها في غياب المنظور الخطي الذي يبرز العمق والبعد الثالث، ويعوضه بتسطيح الأشكال وتنضيدها على مهاد الحامل، مُنتقلة رؤية شاملة ترصف الأشياء من كل جوانبها، بعيدًا عما تشاهده العين المجردة، وهذا ما نلاحظه تقريبا على الأرسومات الزجاجية التونسية. انظر: البقلوطي، صناعات تقليدية، ص 84.

الصورة (6)

عبد الله بن جعفر والأميرة باملة

المصدر: المرجع نفسه.

نلاحظ حضور الكتابة لتسمية الحيوانات، كما نلاحظ ذلك على مستوى الإطار (الجانب السفلي) في شكل شريط كتابي محيط يمثل نصوصًا حكمية. مقتطع من الأرسومة (الصورة 6).

على أن سيطرة المادة الاسمية على هذه الرسائل الكتابية تختلف عما هو الشأن في الصور التشريحية التي تقدّم في شكل أرسومات زجاجية صغيرة، تصف أجسام الحيوانات من قبيل الخيول، وتعرّف بأعضائها لغايات تعليمية – توضيحية. فمدوّنة الرسم على الزجاج المقصودة بالنظر هي منجز جمالي يختلف من حيث المقاصد. أمّا غياب الجملة الفعلية في هذه الرسائل المكتوبة (أو على الأقل ندرتها)، فيعزى إلى أنّ الفعل الوصفي في هذه المدونة من مشمولات هذا الفعل التصويري أساسًا، وإلا لم يكن لمثل هذه الأرسومات السردية من جدوى. فهي بالكتابة تعتمد على التفصيل الوصفي من دون التفصيل السردي. ومن ثم تغيب الأفعال في محتوى المقاطع المكتوبة، لتؤكد حضورها من داخل حركة الكون التصويري والتخييلي للأرسومة الزجاجية. على هذا النحو يستدرك مسار الإنشاء الفني للعناصر الشكلية غياب الفعل في النص.

أمّا الأفعال التي نادرًا ما قد يلجأ إليها الرسام، فعادة ما تكون عناوين مخطوطة أعلى الأرسومات. وهي أفعال في زمن مطلق لا يخضع لحركة الأحداث وتواليها الكرونولوجي، بل زمن مغلق يُفترض أن يكون سياقًا قوليًا للتصريح بهذه الأفعال، ولا فائدة في البحث في سداده المنطقي أو في صحته

التاريخية، من قبيل «عبد الله بن جعفر يخطف (أو يهرب بـ) الأميرة يمينة» أو «سيدنا علي يصرع (أو يقتل) الوحش» أو «عنتر يركب مع عبلة الفرس» ... إلخ.

وعادة ما تكون هذه الأفعال عناوين مخطوطة أعلى الأرسومات لتعوض هزائم الواقع بعناوين سعيدة، تبعث على الاطمئنان، وتبدد الأحزان والنكسات، وترفع الهمّم. وهكذا لا نستغرب الحضور القوي لعنترة وهو يفوز بعبلة، يمتطي معها جوادًا رشيقًا قويّ البنية، يحمل بإحدى يديه سيفًا «الماضي» وبالأخرى علم الإيالة التونسية، وفي بعض النماذج العَلَم التركي؛ وبناء عليه، تمثل الأفعال «يخطف»، و«يهرب»، و«يصرع»، و«يقتل»، و«يركب»، انتصارات كبرى؛ ليس للأبطال المجسدين فحسب، بل للضمير الشعبي عامة، وللمتلقي هذا الفن الذي يعيش في عصر آخر غير العصر الذي عاش فيه الأبطال. وهي مظاهر للتحدي لا بد من تأكيدها، كتابةً، لضمان وصول الرسالة. وفي ذلك نوع من التعويض Compensation، بلغة التحليل النفسي.

الصورة (7)
عنترة وعبلة والعدو

المصدر: أرسومة مطبوعة على ورق أوفست، مجموعة المعهد الوطني للتراث، تونس (اعتماد الأرسومات الزجاجية بتقنيات طباعية بعد رواج الطباعة بالألوان في العالم العربي).

نلاحظ أن لكل فنان حِرفي طريقته في تخيل الأحداث وتشخيصها، وفي هذا النموذج (الصورة 7) توظيف لعنصر الجمل والهودج أو «الجحفة» التي تحمي العروس. كما نلاحظ كبر هامة عنترة بالرغم من أنه أبعد إلينا من حارسه الجاثي (نزعة تضخيم البطل على حساب قوانين الإبصار)، من الرسوم المطبوعة على الورق في منتصف القرن العشرين (إعادة إنتاج للرسم على الزجاج بمختلف العلامات التصويرية والخطية ... إلخ. في حين تختلف عملية فرز الألوان المطبعية من حيث شحنة الإضاءة من الألوان المستخرجة من الخامات النباتية التي للأرسومات الزجاجية).

2. التشريع الثقافي

إن كتابة البسملة والشهادتين وبعض الحِكم والأشعار الصوفية والنصوص القرآنية، داخل الحيز التصويري (الصورة 8)، يمكن أن تساعد على إجلاء المرجعية الدينية التي تسند مقاصد الصورة والأرسومات عمومًا، حتى يتبرأ رسامُها مما قد يخطر من تأويل وقراءات مجانية أو منحرفة. وبالقدر نفسه، إنما يبرر الرسام أهدافه من الصورة ويشدها إلى السياق الروحي والعقائدي الذي يمثّل أفقًا انتظاريًّا مشتركًا يجمعه بـ «جمهوره» أو لنقل بمستهلك الصورة. ويبدو هذا السياق الاعتباري والتبريري، حتى في تصوير المشاهد غير الدينية، مثل أرسومات «عنتر وعبلة» و«أبو زيد الهلالي» ... إلخ؛ فثمة دائمًا خلفية دينية وراء كل ما يُرسم على الزجاج في هذه المدونة. وفي هذا المستوى يكون للخطاب الكتابي وظيفة التأطير الثقافي للصورة داخل مؤسسة اللغة القولية، خصوصًا عندما يوطر النص الفضاء التصويري، كما في لوحة «عبد الله بن جعفر» (الصورة 6).

إن من وظيفة النصوص المصاحبة للصورة تشريع مضمونها ثقافيًّا داخل النص الديني العام والسياق الروحي والكوني. ومن ثم، يقع ترسيم الأرسومة وتسليحها بمقومات الصدقية والانتماء إلى السجل الثقافي المشترك، حتى لا تبقى الصورة هائمة تبحث من مؤول لها من أهل الراسخين في العلم والنظر، فتغيب عن أنظار عامة الناس. إذ إن المعنيين من ظهور هذا الفن الشعبي هم العامة، لا الخاصة أو النخب العالمة. وإلا ما كان لهذا الإنتاج أن يغزو جدران البيوت والمقاهي والأسواق والدكاكين، ويصبح مُكونًا من مُكونات الفضاء اليومي المعيش وعنصرًا لإعمار واجهات الجدران الداخلية.

الصورة (8)
تركيب خطي وزخرفي تناظري، زجاجي

المصدر: متحف دار الجلولي، تونس.

بمثل هذا الترسيم يتمّ الرجوع بعالَم الصورة إلى صورة العالَم، كما هي متصورة داخل الوعي الجمعي الذي يستمد أصوله المعرفية الخام من الثقافة الدينية وأخلاقياتها؛ بما تتضمنه من حِكَم وقصص ومن معجزات للأنبياء ... إلخ. وهي مفاصل ثرية داخل الفكر العامي، مكّنت من تعايش الحقيقة المكتسبة من خلال النص الديني والمأثور (القرآن والحديث)، مع الحقيقة المتنامية داخل المتخيل الشعبي ومن ثم، مكّنت من تداخل المعقول والمنقول والمتخيل داخل الصورة القولية. بل إنّ هذه الصورة بمرورها إلى المجال المرئي، احتاجت إلى الكثير من الانزياحات الرمزية والتأويلية التي تقتضيها لغة الأشكال والألوان والخطوط بطبيعتها؛ ما ضاعف فيها مستوى الخلط والغموض ... إلخ. وهكذا، وتجنبًا من ضياع الرسالة المقصودة في زحمة هذه العوامل، يحتاج الرسام إلى التذكير بالسياق القولي والحِكمي والديني والعودة إليه.

الصورة (9)

من نماذج «سيدنا علي والوحش»

المصدر: المعهد الوطني للتراث، تونس.

الصورة (10)

من نماذج «سيدنا علي والوحش»

المصدر: المرجع نفسه.

3. الذكر والتذكير

إن وظيفة التذكير من أهم وظائف النص المكتوب. وهو ما يمكن أن نعوّض به مفهوم الإثبات الذي سبق أن وقع تبنّيه وتداوله.

لقد اعتمد بعض الباحثين على التمييز الذي قدمه رولان بارت[22] بين وظيفتين للرسالة اللغوية المصاحبة للصورة الفنية؛ إحداهما الإثبات والأخرى التوضيح. والأولى هي الأكثر تواترًا في الصورة الإشهارية والصحفية. وفي مدونة الرسم على الزجاج، يأتي الإثبات للتعرف إلى المرجعية الأصلية للشكل الفني التمثيلي كما وردت في السياق الحكائي الشفوي. وبفضل هذه الوظيفة الإثباتية يقع تفادي الاستثمارات الأيديولوجية والأخلاقية للصورة. إذ إن مثل هذه الكتابات المرافقة «ترسخ المعاني التي أراد الفنان إبلاغها عبر لوحته، وبذلك يتحد النص مع الصورة في مستوى القصة»[23]. وهو ما تؤدي إليه الوظيفة الإثباتية في الأرسومات الزجاجية ذات المحتوى السردي، مثل موضوع «خليفة الزناتي»، وموضوع «عنترة بن شداد وعبلة» ... إلخ؛ فـ «الكلمة تأخذ الصورة على عاتقها وتستوعبها وتوضح محتواها ومعناها»[24].

لكن السؤال الذي يُطرح في هذا المقام: إلى أي حدّ يمكن إخضاع علاقة الكتابة بالصورة، في مدونة الرسم على الزجاج، للنموذج البارتي الذي اعتمد على مجال آخر، مختلف تمامًا، وهو منزلة الكتابة في الصورة الإشهارية والصحفية؟ ومن ثم نعتمد، ههنا، التصنيف البارتي بشيء من التحفظ فيما يتعلق بوظيفتي الكتابة الإثباتية والتوضيحية لدراسة مدونة فنية ذات مضامين روحية ودينية وصوفية ورمزية، (الصورة 8)، أو مضامين ملحمية وفروسية متغلغلة في الذاكرة الثقافية (الصورتان 9 و10)، غير الصورة الإشهارية وما يتصل بها من مقاصد استهلاكية، إخبارية، أيديولوجية وسلطوية ... إلخ.

ويبدو أن وظائف الكتابة في مدونة الرسم على الزجاج لا تنبثق إلا من هذه المدونة نفسها، ولا تتشكّل مقوماتها إلا من داخل مقاصد هذا الفن وخصوصياته الفنية والمخيالية والرمزية. وهو ما لا يتأكد إلا بأن يحتكم سياق النظر إلى الأثر الفني نفسه، قبل أن يتجه إلى النصوص السيميولوجية والمناهج الحديثة.

من خلال النص المصاحب لـ «أرسومة عنترة» الآتية نقرأ:

«لئن أَكُ أسوداً فالمسك لوني

وما لسواد جلدي من دواء

عنترة فارس الفرسان»

---

(22) Roland Barthes, *Rhétorique de l'Image* (Paris: Seuil, 1964), p. 40.

(23) البقلوطي، «الأرسومات الشعبية»، ص 31.

(24) المرجع نفسه.

الصورة (11)

لرسومة عنترة

المصدر: من مجموعة خليفة الجلاصي.

يبدو أن المسألة أكثر من أن تتعلق بإثبات مدلولات مبتكرة أو حاجة لتداول تصويرية على نحو مباشر. فالحقيقة المقصودة من هذا الخطاب مثبتةٌ بعدُ، إمّا داخل الثقافة الدينيّة ومنظومة التواصل نفسها وإمّا داخل الذاكرة الجمعية، إذا ما تعلقت بالمُنجز السردي للبطولات والفروسية والسير الشعبية. وما على الكتابة إلاّ أن تذكّر بها وتعدّد قيمها لغاية التفكّر والاعتبار. وهو ما يرجع إلى منزلة سجل الذكر والتذكير والأذكار في متون الثقافة العربية الإسلامية وحقلها الإيطيقي. فالرسام الشعبي ليس بمكتشف لحقيقة معرفية جديدة حتى يثبتها، وليس بمؤرخ يثبت الوقائع داخل نص برهاني. إنه كائن سارد ومذكّرٌ ومتخيّل، ينشط داخل سجل ثقافي موجود سلفًا ويشتمل على أجهزة تعبيرية متغلغلة في الثقافة العربية الإسلامية، وفي هذا المستوى تكمن أهميته، وتتجلّى منزلته، ويكمن اختلافه عن الرسام الغربي في مجال اللوحة الزيتية الحديثة. وبغض النظر عن بعض التأثيرات الفنية والإخراجية الغربية التي لحقت المستوى الشكلي، يتجلى الرسم على الزجاج، بوصفه امتدادًا جماليًا - تخييليًا لهذه الثقافة العربية الإسلامية التي نشأ فيها، والتي لمعت في مجالات الخط العربي والمنمنمات

والرقش والزخرف والعمارة وحرف فنية مختلفة (الصور 8 و12 و13). ففي الشريط الكتابي السفلي لأرسومة «عبد الله بن جعفر والأميرة يامنة» (الصورة 6)، وهو جزء من الإطار الداخلي الذي يحيط بالصورة، نقرأ: الآيات القرآنية: «﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: 41-43). صدق الله العظيم». وهذا النص تتمة لما ورد على يمين اللوحة: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 40-41). ومن ثم، فالمتعة الجمالية في هذا السياق ليست نتاج الاكتشاف الذي يُراد إثباته، بل هي نتاج إعادة الإنتاج الوهمي والرمزي للأشياء قصد التذكّر والتفكّر. وقد ورد في حديث عبد الكبير الخطيبي ومحمد السجلماسي عن فن الخط: «في إطار النظرية الجدرية للكتابة، يجب أن يمرّ كل شيء عبر النص المقدّس ويجب أن يعود إليه. وهذا النص المقدّس هو مبدأ محوري. والفنان المسلم ينشئ الشيء إنشاءً وهميًّا، تمّت كتابته بعدُ (لأن الله وحده هو الذي يخلق). وبواسطة هذه الإشارة يلتحق الفنان المسلم بالوجود الخاص بكلّ فن، إذ يستحضر على نحو غير محدود كلّ ما هو موجود بعدُ. وتفتح هذه الإشارة المجال لرسم خفي يرسم النص في طريقها لاحتواء الفراغ والإقامة فيه بفضل خطوط كتابية»[25].

الصورة (12)

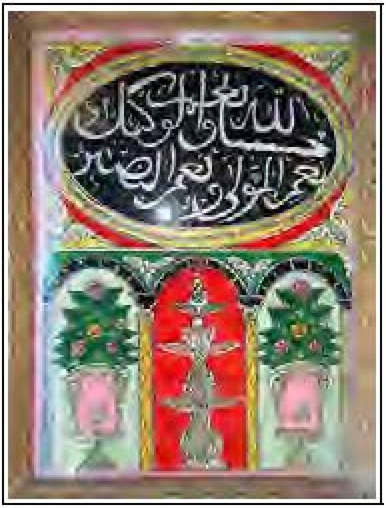
أرسومة زجاجية تقوم على الحضور الخطي والزخرفي، ذات تشكيلات تناظرية

المصدر: متحف دار الجلّولي، صفاقس، تونس.

(25) Abdelkebir Khatibi & Mohamed Sijelmassi, L'Art Calligraphique Arabe (Paris: Chêne, 1976), p. 232.

الصورة (13)

أرسومة زجاجية تقوم على الحضور الخطي والزخرفي ذات تشكيلات تناظرية



المصدر: المرجع نفسه.

بالتوازي، تشمل وظيفة التذكير الأعمال الزجاجية التي يغلب فيها الخطاب الكتابي على حساب عنصر الصورة. ومن ثم لا يمكن أن نكتفي بتصنيف أعمال مدونة الرسم على الزجاج ما بين تصوير سردي وآخر وصفي، اعتمادًا على تصنيفات علماء الجنس الروائي ومنظريه مثل ما ورد في نص جيرار جانات. فهذا التمييز يخص الأجناس الأدبية والروائية[26]. فكأن التصنيفات النقدية لطبائع الجنس الروائي - الأدبي أصبحت المرجع الأساسي لتصنيفنا طبائع الأرسومات الشعبية في تونس، داخل مدونة الرسم على الزجاج.

وما يبرر مثل هذا الاستدراك، هو، على الأقل، ما تطالعنا به أغلبية الأعمال التراثية المعروضة بمتحف التقاليد والفنون الشعبية «دار الجلولي» بصفاقس (وهو عنوان رئيس فيما يتعلق بمجموعات الرسم على الزجاج) من سيطرة الجانب الكتابي والخطي على الجانب السردي والوصفي، إلى حد أن رسام الزجاجيات يظهر لنا خطاطًا، أولًا وقبل كل شيء[27]، بتقنيات الرسم وخاماته. ولئن

(26) في مجال السرد: تصنيف أرسومة عبد الله بن جعفر التي تصور اختطافه للأميرة يامنة. وفي مجال الوصف: تصنيف أرسومة مقام الولي محمد بن عيسى والطقوس العيساوية. البقلوطي، «الأرسومات الشعبية»، اعتمادًا على:

Gérard Genette, *Figures II* (Paris: Seuil, 1969), pp. 56-61.

(27) ضمن جملة ما يناهز 25 لوحة، ليس هناك سوى لوحة «العيساوية» مجهولة الرسام، وهناك لوحتان تصوران «البراق النبوي الشريف» تنسب إحداهما إلى الفرياني. أما بقية الأعمال فهي خطية - زخرفية.

ظهرت بعض العناصر المصورة في هذه الفضاءات الكتابية، مثل الأقواس والقباب والشمعدان والزخارف النباتية، فهي عناصر فنية في خدمة التكوينات الكاليغرافية ومضامين نصوصها الدينية والقرآنية. بل كأن هذه العناصر التصويرية محاولات لتوضيح الدلالات المكتوبة، وليس العكس. وهكذا يطرأ على بنية التعالق نوع من انقلاب الأدوار؛ بحيث تستدعي الكتابة الصورة وتستضيفها للإقامة فيها.

إن سيطرة المتن الخطي على المدونة التونسية للرسم على الزجاج تؤكد لنا أسبقية النص المخطوط على الصورة، من جهة (وذلك في العديد من النماذج)، كما تؤكد سعي الفنان الشعبي إلى تشكيل عنصر الصورة، انطلاقًا من المادة الخطية، من جهة أخرى. وفي الحالتين تتربع سلطة الرسالة اللغوية المخطوطة، ذات الوظائف التذكيرية، على عرش هذه المدونة الفنية، لتولد وظائف أخرى جديرة بالفحص والتقصي.

4. النص بوصفه صورة

لقد سعى الفنان الشعبي في هذه المجموعة المعروضة إلى توظيف قدرات المادة الخطية (في الخط الثلثي خاصة ثم الطغراء والخطوط المغربية)، وإلى ترتيب فضاء الأرسومة بحسب القيم الجمالية للفن العربي الإسلامي؛ ومن ذلك التوازن، والتناظر، والإيقاع، والتأليف، والحركية، والوحدة البصرية ... إلخ (الصور 8 و12 و13 و14 و15). وهو من خلال ذلك يتعامل مع المادة الخطية من حيث قابليتها لليونة ويفتح آفاقها التشكيلية على احتمالات شتى في ترتيب مادة النص داخل الفضاء الفني. وقد احتاج الفنان إلى تضمين رمزية النور في هندسة توزيع النص القرآني، فعمد إلى استثمار صورة القنديل المشع في مركز اللوحة، كما عمد إلى صورة القوس والدائرة والشكل البيضوي والأشكال النجمية التي عُرفت في فن الرقش، لتأكيد علاقة الكلمة برمزية الكمال (الدائرة) وقبة السماء (البعد الكوني) وعناصر المعمار الإسلامي التي لا تخلو من رمزية التوق إلى العلو والكمال. وهو ما يحيلنا، من جديد، على تأرجح الفنان العربي الإسلامي بين عالمي الأرض والسماء - مادة الطبيعة وروحانية الطابع - مجال العمل ومجال النظر والتفكر - الجزء والكل. ومن ثم، ليس من باب الاعتباط رجوع مؤرخي الفن العربي الإسلامي إلى المتون الفلسفية أو الصوفية، سواء في دراسة المنمنمات أو فن الرقش أو فن الخط العربي أو المعمار الإسلامي. وقد ظهر ذلك في أبحاث غرابار أو كوراتولا، أو ماركت الذي يشير في شرحه لمسار الفنان الحِرفي في الفن العربي الإسلامي إلى النظرية الهيلومورفية، تلك التي اعتمدها المشائيون والأرسطيون العرب في تفسير تعالق الصورة والمادة الهيولية لحظة فعل الخلق، فيقول «باستخلاص صور Formes من فكره قصد وضعها في مادة، إنما يقلد الحِرفي كلًا من الطبيعة والنفس العليا والعقل الفعال، بل وبعدُ، فإن هؤلاء الثلاثة يسندونه في فنه. وأكثر من ذلك، يمكن لعمله أن يُعتبر بمنزلة فعل مخصوص ومتفرد للنفس الكونية التي يُعد جزءًا منها»[28].

(28) Yves Market, *La Philosophie de Ihwàn al-Safâ* (Paris: S.E.H.A./Archè, 1999), p. 300.

الصورة (14)

الطغراء على أرضية زهرية

المصدر: من رسومات القرباني، متحف دار الجلّولي، صفاقس، تونس.

في مثل هذه النماذج يبدو الحرف المادة الأساسية للتصوير الفني في اتجاه نقل المضمون الروحي للكلمة القرآنية إلى صورة ذات حيز مكاني محسوب ومدقق، تساعد على استجلاء معنى النص بواسطة العين المتذوقة، قبل اكتشافه بواسطة النظر الذهني والعقلي والتفسيري. وهكذا، كأن الأمر يفضي في هذا المستوى، إلى الحديث عن وظائف الصورة الكامنة في الرسالة اللغوية، ويمكن أن نسوق، إلى هذا الحد، وظيفة الإبهار والاعتبار. فجمالية الإخراج الخطي وتوزيع عناصره وتوازنها، إنما تؤدي دورًا مزدوجًا. فهي الفنان ذوقي يقيم التناسق والإيقاع والتوازن والجودة، وبالاقتصار على هذا المستوى البصري تصبح قيمة خالصة ومنزهة من منفعة عملية وغاية لذاتها؛ إذ إنّ التشكيلات الخطية في الخط العربي (مثل «الطغراء» بصفة خاصة) يمكن أن تثير حتى ذائقة من لا يفقهون قراءة اللغة العربية، كما قال باباد وبولو. وهو الدور المباشر لهذه الجمالية. ولكنّ لهذه الجمالية أيضًا دورًا آخر، هو دور المحفز المُمكن. إذ هي، بمقدار متانتها وحضورها، قد تحث الناظر على مزيد التمعّن في دلالات النص والإيمان بمضامينه. وفي هذا المستوى لم يعد الجمالي غاية لذاته، بل ينتهي إلى غائية تعليمية - شبه بيداغوجية؛ فمن خلال التذوق التشكيلي قبل القراءة اللغوية يمكن تحفيز النفس إلى تخطي عتبة المعنى المخطوط والتعامل مع مستوى آخر، هو جمالية النص وبنية مدلولاته المخطوطة. فالدال الجمالي الذي نقاربه في مستوى النظر البصري يؤدي إلى مدلول نقاربه في مستوى النظر الفكري الروحي.

إن هذا التعالق إلى حد التماهي بين النص والصورة شكلاً ومضمونًا، يمكن أن يكشف لنا من الوظيفة التصويرية - التشكيلية للمادة الخطية؛ وذلك فضلاً من أن العديد من التراكيب الخطية في هذه المدونة لم تُخط بواسطة القصبة والمداد أساسًا، بل رسمت رسمًا بواسطة الفرشاة والأصباغ. ومن ذلك تفسر ظاهرة هذا الازدواج في وضعية Statut الفنان الحرفي؛ فهو رسام وخطاط في الوقت ذاته. ومن ذلك هذا التماهي الضروري التقليدي الذي كان يربط فن «التشكيل» بفن التصميم الخطي ضمن تصور

شامل للفنون الغرافيكية[29]. إذ فضلاً عن علاقته القديمة بمادة الخط Ligne، فإن للرسام الحرفي علاقة أساسية بفن الخط Calligraphie.

الصورة (15)
تشكيلات خطية وزخرفية تناظرية (مقطع)

المصدر: متحف دار الجلّولي، صفاقس، تونس.

5. الوظيفة الاستعاضية

في بعض النماذج السردية يكتفي الرسام - الخطاط من التصوير بواسطة التشكيل الغرافيكي (الرسم الخطي)، ليركز اعتماده على الفعل الكاليغرافي (فن الخط) دون سواه. وفي ذلك رجوع بالكلمة إلى مدلولها اللغوي الخام بصفة مباشرة، فلا يحملها غاية التصوير.

ففي لوحة «البراق النبوي الشريف» لمحمود الغرياني (الصورة 16)، يستحي الرسام من رسم صورة الرسول، صلى الله عليه وسلم، على ظهر البراق (وهو ملاك في هيئة حصان طائر ذي جناحين، الصورة 18)، فيخط عوضًا عنها اسم محمد في شكل تركيب متناظر بالخط الثلثي (الصورة 17). وفي هذا النموذج كأننا بالخطاط - الرسام يستعيض بالكلمة عن الصورة. فتبدو الكلمة «ممتطية» ظهر البُراق، في حين يبدو النظر إلى الصورة مرتبطًا بـ «قراءة» الكلمة، ملازمًا لها. أو كأن «المقروء» يُعوض المنظور اللامباح ليؤكد أن صورة الرسول، صلى الله عليه وسلم، أكبر شأنًا وأوسع دلالة من

(29) وذلك ما يفسر أنّ الثقافة الغرافيكية أقدم من الثقافة التشكيلية بالعالم العربي. فقد كان رواد الحركة التشكيلية العربية، أساسًا، رسامين غرافيكيين ومنمنماتيين؛ مثل محمد راسم بالجزائر، وشاكر حسن آل سعيد من العراق، وحاتم المكي من تونس. وفي تونس، على مستوى المؤسسات والجمعيات، كان «الاتحاد الفنانين الغرافيكيين» سابقًا من حيث تأسيسه في الستينيات من القرن العشرين، مقارنة بـ «الاتحاد الفنانين التشكيليين» الذي لم تتبلور ملامحه النهائية إلا في الثمانينيات.

قدرات تشكيلها داخل حيز الأرسومة، لما تحتمله من عناصر الكمال في الخلق. فالفنان الشعبي المسلم لا يرشّم الكمّالات؛ نظرًا إلى نقصان العين المباشرة وعدم توجّهها للنفاذ إلى جواهر الكلمة قصد تشخيصها. وفي هذا المستوى، يضمر الفنان الحِرفي من خلال بنية ثقافية قديمة ذات أسس صوفية، استعادة اختزال الوجود والخلق في الكلمة والحرف. بل إنّ المخيال التصويري الشعبي في مثل هذه الحدود، يتوقف على عكس الإيكونوغرافيا المسيحية التي أوغلت في رسم صورة مريم العذراء على عرشها والابن على ركبتها اليسرى Maestà ومشاهد السيد المسيح La crucifixion وهو مصلوب أو جريح[30]، ولم تتجه إلى الاهتمام ببطولات الناس وتشخيصها.

الصورة (16)

أرسومة «البُراق النبوي الشريف»، القرن التاسع عشر

المصدر: المرجع نفسه.

لا ريب أننا إزاء استنطاق السر في الحروف واختزال عناصر الوجود في الكلمة/ الاسم؛ ما يؤدي إلى تراجع العلامة البصرية لصالح العلامة السيميائية المرقومة، وفي ذلك تأويل وترميز. فالرسول حامل للرسالة والرسالة من الحق، فلا يمكن أن تختلط بالخلق في مجرد حيز تصويري يجعل من عناصر الخليقة أركانًا له. وبناء عليه، لا يتم تمثيل شخصية الرسول بمواد من جنس المخلوق المحسوس؛

(30) تلك هي المواضيع الشائعة في التصوير الإيطالي منذ نشأة مدرسة فلورنسا وازدهارها في القرن الثالث عشر مع سيمابو Cimabue على سبيل المثال. بل إن هذه المواضيع قد امتدت إلى أواخر العصر الكلاسيكي في تاريخ الفن بأوروبا، من مارتيني S. Martini ودوتشيو دي بونينسيغنا D. Di Buoninsegna في القرن الرابع عشر ولورنزو موناكو L. Monaco، وبالليني J. Bellini في القرن الخامس عشر، وحتى الغريكو El Greco في أواخر القرن السادس عشر وغيرهم.

إذ لا بد من أن تمرّ عبر التمثيل الرمزي ضمن فعلٍ تأويلي. وهو ما يمكن أن يحيلنا على ثنائية أبعاد الوجود في تحليل هنري كوربان لتأويل الوجود الروحي لدى ابن عربي، على سبيل المثال، والذي اختزل العالم في حروف مرقومة. أمّا الحراك التخييلي المبدع، فيكمن في تحويل Transfert هذا الوجود الروحي إلى كيانات رمزية ذات قوة اختزالية؛ إذ إن هذا الفكر الحاضر في النفس يثير في ما لعضو الإبصار، لدى الكائن البشري، القدرة على تحويل كل الأشياء إلى رموز وإعادة صياغتها(31). وتسترجع نظرية التخيل إشكالية الخلق نفسها لدى ابن عربي. وبما أن الخلق لم يكن من عدم Ex nihilo، بحسب كوربان، بل خلقًا نورانيًا Théophanie، فإن «كل تخيل مبدع هو خلق نوراني»(32) لا محالة. بل «يبقى التخيل محركًا للتأويل الذي هو صعود مستمر للنفس»(33). وفي هذا السياق الصوفي المخصوص، فإن العملية التخييلية الأصلية تقوم على فعل «التمثيل» Typifier. وهو تمثيل عكسي (تمثيل المحسوس في المجرد)، أي بعد تمثيل الوقائع اللامادية والروحية في أشكال خارجية محسوسة، تصبح الأخيرة، في حد ذاتها، «ترقيمًا» لما تعمل على إجلائه من كيانات. وهكذا، فصورة كلمة «محمد» وطوبوغرافيتها في الحيز الفضائي التصويري ليست سوى تمظهر بصري محسوس ولكنه، أيضًا، «تمثيل» تجريدي لشخصية الرسول.

وفي ظل هذا التصور الميتافيزيقي المثنوي للوجود، والمتغلغل في طرائق التعامل مع الصور في الثقافة الفنية والحِرفية العربية الإسلامية، إنتاجًا وتأويلاً، لنا أن نلاحظ متانة الوصل بين مجال صناعة الصور في الأرسومة الزجاجية والمجال التأويلي والرمزي، الديني والصوفي. وذلك من جهة أن هذا الوصل ناتج من تحوّل المعرفة التأويلية إلى منظومة شاملة للقيم، يتحتم على كل إنتاج رمزي أن ينضوي تحتها. وهو ما يمكن أن يمثّل ضمانة لشرط التواصل بين هذا الضرب الفني ومتلقيه أو «مستهلكي» الصورة بصفة عامة، في هذا السياق الإبستيمي(34).

كما لنا أن نلاحظ من ثم أن بنية الحروف هذه وإن كانت تجريدًا، فإنها ليست تمثيلاً جامدًا لشخصية حية، بل تحظى بخصائص الحياة، على نحوٍ ما. فإذا كانت الحروف فائضة عن الفكر الأسمى الذي نظمها، فتعمل عندئذ على ترتيب ملمح للوجود بات مخفيًّا، وعلى إجلائه وتمييزه، فإن ابن عربي قد ذهب إلى الأبعد؛ إذ تصور الحروف حية من نفسٍ تتنفس Lettres animées، عندما قال في **الفتوحات** إنها جماعة من بين الجماعات التي إليها اتجه الكلام أو «النبأ العظيم» La parole وإليها عُهِدَ التكليف(35).

(31) Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958), p. 160.

(32) Ibid., p. 160.

(33) Ibid., p. 155.

(34) يقول هنري كوربان في صياغة هذه المثنوية: «باختصار، نظرًا إلى أن هناك تخيلًا، فهنالك تأويل، ولأن هناك تأويل، فهنالك رمزية، ولأن هناك رمزية، فهنالك بُعدان في الموجودات». ومن ذلك نذكر: الحق والخلق/ الناسوت واللاهوت/ الباطن والظاهر/ السر والمرئي، انظر:

Ibid.

(35) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق أحمد شمس الدين، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، ص 58.

الصورة (17)
مقطع من أرسومة البراق، المركب الخطي التناظري المعكوس

المصدر: المرجع نفسه.

أما مُركب الحروف الناتج من معالجة اسم الرسول بالخط الثلثي، فهو من أكثر الصياغات تواترًا لهذا الموضوع الكاليغرافي. ومثل هذا التواتر البصري جعل من هذا التركيب مترمزًا بفعل التراكم، وقد تحوّل إلى صورة غرافيكية تحيل مباشرة على مدلولها، بإدراك جشطلتي، من دون الحاجة إلى قراءتها أو تتبع حروفها أو تبيّن حركاتها ومتمّماتها الشكلية التي تتخلل الغرافات في الخط الثلثي. ومن ثم فارتقاء هذا المركب إلى مستوى الرمز قد مكنه من ترسيخ إظهار تمثّلي لما يتعذّر إدراكه على نحو مباشر. وفي هذا المستوى، يكون الرمز علامة محسوسة تستحضر الغائب من الإدراك المباشر، وهو التعريف الذي قدمه أندريه لالاند في قاموس المصطلح التقني والنقدي للفلسفة[34]. وقد اعتمد عليه جيلبار ديران في التخيّل الرمزي. على أنه حريّ بنا أن نورد هذه الإحالة بتحفظ، إذ ليس للرمز (مركب بالخط الثلثي) مقومات التمثيل الطبيعي أو التناسبي Analogique. وما يهمنا في هذا المستوى هو الوظيفة الأساسية للرمز تحديدًا، من حيث إنه يجعل الموضوع المخفي والمحجوب مرئيًا، على نحو

(34) André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 16ème ed. (Paris: P.U.F, 1988), article «symbole», pp.1079-1081.

(المعنى أ- «ما يمثّل شيئًا آخر بمقتضى تعالق تناسبي..»، المعنى ب- «نظام متواصل من المفردات التي يمثّل كلّ منها عنصرًا من نظام آخر...»).

ما. وهكذا، فإن الرمز كما يُصرح دوران نفسه، ليس سوى هذا التمثل الذي يقوم بإظهار ما كان سرًا خفيًا، عصيًّا من الظهور والإدراك[37].

الصورة (18)

مقطع من أرسومة البُراق (معالجة توضيحية)

المصدر: المرجع نفسه.

6. الوظيفة الشكلية

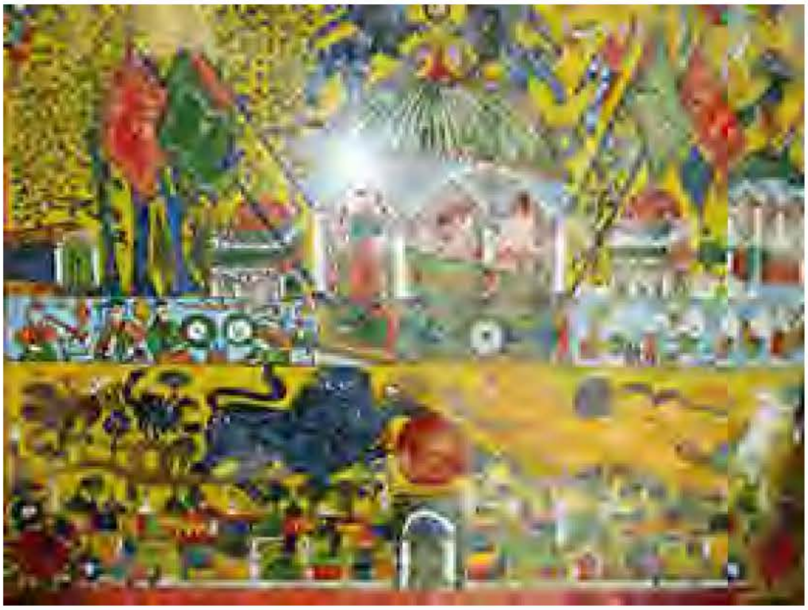
من مميزات الأرسومات الزجاجية حشر الفضاء الفني على نحو مسطح، ومقاومة الفراغات التي تخلل العلامات التصويرية والخطية. وهي امتداد لمميزات المنمنمات أو الفن العربي الإسلامي تجريدًا وتشخيصًا. وفي هذا المستوى، تأتي العناصر الكتابية في العديد من النماذج التصويرية إلى جانب العلامات الشكلية والزخرفية والعناصر الرمزية التي تزدحم بها القطعة الزجاجية؛ قصد إدراج الكتابة ضمن هذا التوجه. فالعديد من النصوص المكتوبة حول الشخوص والحيوانات وغير ذلك من العلامات ليس لها وظيفة بيانية على نحو ما ذكرنا في التحليل الوصفي، بل هي تساعد على سد الفراغات الناجمة ما بين الأشكال من جهة، وعلى دعم النسيج البصري للبنية الخطية، من جهة أخرى. وليس من باب الاعتباط أن نجد هذه النصوص غامضة، بحيث لم يُولِ الفنان شروطَ مقروئيتها أهميةً.

(37) Gilbert Durand, L'imagination Symbolique (Paris: P.U.F, 1964), p. 3.

بل في كثير من الأحيان تأتي هذه النصوص زائدة عن حاجة الرسالة اللغوية المرافقة للصورة؛ بحكم ما تمثله من إسهاب أو تكرار. إذ ما الفائدة في أن أخطّ بجانب صورة اللبوة كلمة «لبوة»، أو بجانب صورة العقرب كلمة «عقرب»، أو بجانب صورة الزكار كلمة «زكار»، كما في أرسومة «مقام الولي محمد بن عيسى» (الصورة 19). فالأمر هنا لا يتعلق بوظيفة التفصيل الوصفي؛ نظرًا إلى اقتصار الكتابة على الوحدة الجنسية دون الوحدة الشخصية أو العددية، على خلاف ما ورد في نص «الملك برقان سلطان الجان» الذي يخر صريعًا في لوحة «سيدنا علي ورأس الغول»، أو في نص «الجواد كحيلان» في أرسومة «عبد الله بن جعفر»، مثلما لا يتعلق بتسميات الشخوص من خلال العناصر المكتوبة من قبيل «سيدنا الزبير»، و«عبلة»، و«عنترة»، و«شيبوب»، و«أبو زيد الهلالي»؛ وهي عناصر كتابية تسهّل عملية تقديم الشخوص بالنسبة إلى الرسام وعملية تمثّل الموضوعات بالنسبة إلى المُشاهِد - القارئ.

الصورة (19)

أرسومة «مقام الولي محمد بن عيسى» (العيساوية)



المصدر: المرجع نفسه.

وهكذا، فمثل هذا الإسهاب لا يؤخذ من جانب قدرة الرسالة اللغوية على مضاعفة قوة الدلالة في الصورة، «أو الإدلاء بمعلومة بعض منها أو كلها موجودة بالصورة»[38]. فكل ما لا يضيف يُنقص بعض الشيء من القيمة، في حقيقة الأمر. بل غاية هذا الإسهاب خلق حجة لتكرار حضور الأحرف وتشابكها (الصورة 20)، بما هي مادة تشكيلية قادرة على سد الفراغات وتنشيطها ودعم توازن النسيج البصري للفضاء المرسوم (وليس دعم النسيج الذهني في تمثّل المادة السردية).

(38) البقلوطي، «الأرسومات الشعبية»، ص 31.

الصورة (20)

مقطع تفصيلي من أرسومة الهيماويك حيث تبدو للعيان بعض الكتابات المصاحبة للعلامات التصويرية

المصدر: المرجع نفسه.

ثالثًا: الخطاب الكتابي في المنجز التشكيلي الحديث بتونس

نحن في هذا المستوى نباحث في الخطاب الكتابي هجرته ما بين مدونتين ثقافيتين، مختلفتين من حيث الرؤية الجمالية والمقومات التاريخية والمقاصد والمضامين. أي من مجال «اللوحة» الشعبية، وتحديدًا الأرسومة الزجاجية، إلى مجال آخر هو اللوحة المسندية، أي اللوحة التي ظهرت مع النهضة الأوروبية بإيطاليا والتي ترسم على مسند Chevalet. ونورد هذا التصنيف من دون إضمار أي «أفضلية» معيارية لأحدهما على الآخر. فانتقال الفعل التصويري إلى منظومة الفن الغربي الحديث، من جهة الفنانين التونسيين، ليس تنكرًا للتراث الحرفي المحلي التقليدي، بل هو انخراط في منظومة ثقافية للتعبير الفني مختلفة وإسهام فيها. ويذهب البقلوطي إلى القول إن الصناعات الحرفية، بوصفها تعبيرًا ثقافيا ماديًا وغير مادي، «تساعد بحكم تنوعها وخصوصيتها المحلية على تجسيد ذلك الاستثناء (الثقافي)، ما يؤكد دور الفعل الثقافي الذي ما انفك يتعاظم في مجهود التنمية ويسهم في تقارب الشعوب وتفاهمها بدلاً من الهيمنة الاقتصادية وتوحيد الثقافات وتنميطها [...] لأن العالم على ثراء وتنوع ثقافيين ليس لهما حدود، وربما نحن أمام تحد معاكس، إذ بقدر ما تتقلص المسافات، بقدر ما يتسنى لنا التعرف بيسر على ثقافات الآخر وندرك ما يفرق بينهما وما يقرب»[39].

المجال الأول شرقي الأصول شكلاً ومضمونًا، ويستمد شرعيته التاريخية من فن المنمنمات وتزويق

(39) المرجع نفسه ص 15.

الكتب، في حين تتعلق بالثاني تحولات الشكل الفني عبر التاريخ، والتي نشطت من داخل بنية الثقافة الغربية منذ عصر النهضة إلى الفن الحديث، بما في ذلك تحولات الفن ما بين أسسه الأكاديمية، وبين المنعرجات التي أسست لتباين مشاربه الأسلوبية التحديثية، وخاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر. إذ لم تعد قيمة اللوحة نتيجة لمدى تطابقها مع مرجعيتها الواقعية أو الطبيعية، بل صارت نتيجة لمدى اكتشاف الذات لمرجعياتها الرؤيوية، المستقلة، داخل الكون الذاتي.

فنحن، ههنا، إزاء الانتقال من رؤية إلى أخرى، الأولى عفوية خام ذات طبيعة سردية تراهن على تثبيت نماذج تفسيرية داخل الوعي الجمعي والمِخيال الاجتماعي، في حين تتمسك الثانية بتراكماتها الثقافية العارفة Culture savante نظريًا وتطبيقيًا، فتراهن على منطق القطيعة والتجاوز من أجل إجلاء كون ذاتي، ذي أجهزة أسلوبية متفردة تسعى لإعلاء جانب الاستقلالية الجمالية فيها. إن الفن طريقتي لصنع العالم (نلسون غودمان)[40]، وبالفن أرى العالم على نحو ما أنا عليه، وليس على نحو ما هو عليه (بول إيلوار)[41].

وهكذا، ففي الرؤية الأولى يعمل الفنان الشعبي على سد باب التأويل أمام الناظر. وذلك بمنزلة شرط أساسي لنشاطه، تحسبًا من ظهور قراءات محظورة أو غير مباحة. في حين يسعى الفنان الحديث جاهدًا إلى فتح آفاق أعماله الفنية على تعددية الدلالات والقراءات، وينتظر من القدرات التأويلية أن تضيف قيمًا جديدة إلى الشكل الفني، بصفتها شرطًا أساسيًا لضمان خصوبته الإبداعية وتأكيدها. ولعل ذلك هو ما أدى إلى صمود اللوحة المسندية الحديثة واستمرارها في شكل حياة متجددة، حتى من داخل ثقافة الفن المعاصر التي خرجت بالشكل الفني من الإطار الافتراضي للوحة المسطحة، في اتجاه إكسابه مقومات المحسوسية Concrétion، وإدماجه في الفضاء الحي - المعيش، أو في اتجاه إكساب الصورة الفنية مقومات مفاهيمية داخل التصور الذهني. بل إنّ اللوحة الحديثة ما زالت هي الأساس الأنطولوجي للحوار الافتراضي الذي تمارسه الصورة من خلال فن - النات Art Net، وذلك أفق آخر.

ظهرت اللوحة المسندية في تونس عام 1894، من خلال «الصالون التونسي السنوي الأول» الذي أذن ببعثه المُقيم العام زمن الاستعمار الفرنسي. ثم انتشرت ثقافة اللوحة الحديثة في بداية القرن العشرين، من خلال الرسامين الفرنسيين والطليان والروس والمالطيين الذين وفدوا مع الاستعمار لتصوير مفاتن البلاد التونسية (المدينة العتيقة، والمشاهد الطبيعية، والمعالم المعمارية، وحلق الوادي) وتحويلها إلى محرضات استشراقية واستيطانية[42].

وكانت قد تكونت عام 1948 جماعة «مدرسة تونس لفن الرسم»، على غرار «مدرسة باريس»، على يد الرسام الفرنسي بيار بوشارل، المولود بتونس (1894–1988)، وعلى يد رفاقه. وكانت الجماعة متشبعة

(40) Nelson Goodman, *Manières de faire des Mondes*, Marie-Dominique Popelard (trad.), Collection Folio, essais no. 483 (Paris: Gallimard, 2006), Reprise in: Nelson Goodman, *L'Art en Théorie et en Action*, Jean-Pierre Cometti et Roger Pouivet (trad.), Collection Folio, essais no. 511 (Paris: Gallimard, 2009), p. 170.

(41) «Citation Monde & voir,» Le Parisien, accessed on 28/12/2017, at: http://bit.ly/2C1zDWn

(42) خليل قويعة، **بنية الذائقة وسلطة النموذج في ظاهرة الاقتناء الفني العربي** (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، جائزة الشارقة للبحث النقدي التشكيلي، 2013)، ص 88_108.

بالتأثيرات الواقعية الطبيعية والانطباعية والتكعيبية وغير ذلك مما هو صدى لما كان قد ظهر وازدهر بعدُ بباريس. أما عام 1956، إثر الاستقلال التونسي، فقد وقعت تَوْنسة رئاسة هذه الجماعة، لكنّ توجهاتها الفنية العامة وتراكماتها المعرفية والأكاديمية والجمالية بقيت مُخالطة لسياقها القديم، حتى في حال إدراج الأعضاء التونسيين الجدد مقولاتٍ جديدةً، مثل مقولة «الأصالة» لدى كل من عبد العزيز القرجي (1928–2008)، وزبير التركي (1924–2009)، على سبيل المثال.

أما فترة الستينيات، فقد كانت لحظة حاسمة في تبلور خطاب الهُوية والحداثة من خلال ظهور فاعلين في المشهد التشكيلي من جيل الشباب. ذلك أنه تم تكوين جماعات فنية جديدة، مثل «جماعة الستة» (1963)، ومعرض «جماعة الخمسة» (1966)، منحت مفهوم «الأصالة» مضمونًا جدليًا وزمنيًا، وسعت لتخليصه من تداولاته الاستهلاكية والسطحية. فقد ناهض هؤلاء «الشبان» الانخراط الأعمى في المَصْوَرَة التقليدية التي نُعتت بـ«الفولكلورية» و«الاستغرابية Exotisme». وبالقدر نفسه، قالت بضرورة الاستلهام من مدونات التراث الوطني الخالص من التوظيفات، وبكل ما يحتمله من شحنات ثقافية ومرجعيات متنوعة (بربرية، وعربية - إسلامية ... إلخ)، ولكن من داخل فن اللوحة الحديثة. وذلك لمقاومة الاغتراب الماضوي من جهة، والاغتراب داخل الأنماط الفنية السائدة في الغرب، من جهة أخرى. «أما الأصالة، فهي أن تكون في حالة وفاق مع الفترة التاريخية التي تعيشها، ومع أغلبية أفراد المجتمع الذي تتعامل معه، ومع طبيعة الأرض التي أنبتتك. فإذا كنت وفيًا لهذه المعطيات، كان إنتاجك أصيلاً»[43].

وفي هذا السياق التحديثي لمعت تجربة نجيب بلخوجة (1933–2007) الذي «استفاد» من تراث الخط العربي ومعمار المدينة الإسلامية والتراث النسيجي في الزربية و«المرقوم»[44]. كما لمعت تجارب لطفي الأرناؤوط الذي قدم رؤية جديدة لفن الرقش، والناصر بالشيخ الذي نادى (ممارسة وتنظيرًا) بأهمية الفن العفوي الشعبي والفطري وقدرته على أن يكون رافدًا خصبًا للمِخيال التشكيلي لدى الرسام التونسي الحديث. كما برزت في الستينيات تجربة نجا المهداوي في مجال الحروفية[45]. في حين استمرت حركات التحديث والتأصيل[46] من خلال تكون الجماعات الفنية مثل «ارتسام» و«جماعة السبعين» وجماعة «المفردة التشكيلية» وتأسيس «رواق شيم» عام 1987 ومعرض «رؤية .. آفاق» منذ

(43) Amor Guizani, «Interview avec Naceur Ben Cheikh. Le peintre doit se sentir concerné par la finalité de son œuvre,» *L'Action* (Journal) Supplément Culturel (Tunisie), (Samedi 30 Sept. 1972), p. 8.

وفي المرجع نفسه، يقول الناصر بن الشيخ أيضًا: «إن فعل الرسم هو التزام بأعمق أبعاد الوضع الإنساني [...] ليس الفن ملكًا لأحد، إنه إنتاج الجميع. وعندها لن نتحدث عن رسام ومُشاهِد بل نتحدث عن الفن كأداة حوار موضوعية بين أفراد المجتمع من شأنه أن يدعم التضامن بين كل الأفراد، حتى لا يكون الفن بضاعة مشيأة فاقدة لكل قيمة "تواصلية"» (ترجمة المؤلف).

(44) خليل قويعة، **عمارة الرؤية، في مدينة الرسام نجيب بلخوجة (محاولة في رصد تكوينية الشكل الفني وتحولاته)**، (تونس: منشورات MIM، 2007)، ص 34–41.

(45) انظر: نجا المهداوي، **نصوص نزار قباني، د. عفيف بهنسي، د. شربل داغر، الأستاذ خليل قويعة** (تونس: Grafi' Center، 1998)، ص 6.

(46) Naceur Ben Cheikh, *Peindre à Tunis, Pratique Artistique Maghrébine et Histoire* (Paris: L'Harmattan, 2006), pp. 212-244.

عام 1999، وغير ذلك من الجماعات. في مثل هذه التجارب التحديثية، يتخلى التراث عن كونه قوة جاذبة ليكون قوة دافعة، داخل معركة تحرير الشكل الفني، من مخلفاته الحكائية والتزويقية في الذائقة السائدة (التي كان الفنانون المعمرون قد ساهموا في تكريسها).

إذ لا شك في أن رؤية الفنان هي ما يؤسس في الأشياء بعدها الجمالي، وليس للجميل وجود في حد ذاته خارج منطقة الرؤية الخلاقة. فالفنان هو من يكتشف في الشيء جماليته، ويؤسس فيه موضوعًا لمتعة فنية ممكنة يظل يلهث وراءها طوال حياته.

ولكن، لن يتسنى لتفعيل التراث أن يتحقق من دون تمثل أشكال التراث داخليًا، وهضمه في ثنايا الأنا الذاتية للفنان. وهو أن يصبح الهمّ التراثي منطلقًا لإثارة هاجس حداثي متوثّب، وحالة من حالات الذات التي تهيم داخل المنظومات الرمزية - الموروثة، وتعيد إنتاجها استيهاميًّا داخل المناطق اللامغزوة للذات، قبل إنشائها فنيًّا وجماليًّا.

وفي هذا السياق راوح الخطاب الكتابي في اللوحة المسندية بين غياب وحضور، وكلاهما مبَرر من داخل ثقافة اللوحة الحديثة أولاً، ومن داخل الأنموذج التصويري الخاص الذي يرتب اختيارات الفنان الأسلوبية وخطوط رؤيته الفنية، ثانيًا.

1. سيطرة العناصر التصويرية
(أو القيم التصويرية الجديدة والاستقلالية الجمالية)

إن ظاهرة مقاومة الصورة للمتن الكتابي الذي كان يلازمها تتجلى بوضوح لدى الفنانين التونسيين، من جيل الرواد الذين سعَوا للاستلهام من مدونة الرسم على الزجاج أو إحيائها داخل فن اللوحة الزيتية Peinture à huile أو المائية Aquarelle أو التلصيقية Collage أو حتى المحفورة Gravure. فمع علي بالآغا (1924-2006) وحاتم المكي (1918-2003) وإبراهيم الضحاك (1932-2004)، وقع الاشتغال بالتراث التصويري لمدونة الرسم على الزجاج، فوقع التعامل مع العلامة الشكلية إبداعيًّا وتحويلها داخل منظومة من العلامات التصويرية Signes picturaux، بعد تخليصها من خلفياتها الرمزية ومضامينها الملحمية والدينية والروحية. فمقتضيات الإنشاء الفني للفضاء التصويري من داخل اللوحة الحديثة تركز قيمة العمل في كياناته الشكلية، لتستبعد غيرها من العناصر الميتا - بصرية مثل النصوص المُصاحِبة. إذ المعنى في عُرف ثقافة التشكيل الحديث نتاج تصريف إبداعي لمقومات اللغة التشكيلية من خطوط وألوان وتراكيب وتوزيع ضوئي[47].

(47) **الخطّ العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية**، إدارة خليل قويعة، إشراف عبد الوهاب بوحديبة (تونس: المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون، بيت الحكمة، ووزارة الثقافة والمحافظة على التراث، 2008)، مساهمات علمية جماعية أنجزت بمناسبة أيام الخط العربي الدولية الثانية، عن المجمع. «يؤكد هذا الفن (الخط العربي) يومًا بعد يوم، قدرته على إخصاب لغة التعبير التشكيلي المعاصر، وذلك لما يتيحه من أبعاد مخيالية وما يتضمنه من ليونة إبداعية خصبة، على نحو مما بدا في العديد من التجارب التشكيلية المحدثة، منذ بول كلي (1914) وصولًا إلى الحروفيات العربية المعاصرة، وإلى تلك التي ألقت بضفافها داخل المجالات الأنفوغرافية الرقمية في مجالات التصميم الغرافيكي والحركي»، انظر: المرجع نفسه، ص 203.

الصورة (21)
تشكيل نحتي، خشب وريزين

المصدر: علي الناصف الطرابلسي.

نقرأ على اللوحة: «الحبّ لا تحلو نسائمه إلا إذا غنّى الهوى ليلى».

على الرغم من أن مدونة الرسم على الزجاج تمثّل منطلقًا رئيسًا من المنطلقات المرجعية لعلي بالأكحل بعد عودته من باريس[63] (إلى جانب «الختمة» أو الألواح القرآنية التي تُكتب لتعليم القرآن في الكتاتيب)، فإن أعماله التي أنجزها بتقنيتي الحفر على الخشب والدهن الزيتي تقوم على إعادة تشكيل الصورة السردية، بالاعتماد على مقوماتها التصويرية. فالنزوع التركيبي والبنائي في معالجة الفضاء الفني الذي يُعلن صراحة أو إضمارًا عن إفادته من التكعيبيين أدى إلى الاعتماد على تعبيرية الشخوص، وهي تتحول إلى كتل متداخلة تغزو الفضاء التشكيلي وتبتلع أرضيته (الصورة 22). ولئن وظّف علي بالأكحل ظاهرة «حشد الفضاء» (حتى لا نقول «رعب الفراغ»)، في المنمنمات والرسم الشعبي، فحشد المساحة

(63) خليل قويعة، «شجرة الفن في أعمال علي بالأكحل»، الحياة الثقافية، العدد 103 (آذار/ مارس 1999)، ص 61.

التصويرية بالعلامات المتجاورة والمتراكبة (مثلما وظف الخطوط السوداء المطوقة للأشكال في الرسم على الزجاج، بل عمل على تأكيدها فحفرها حفراً في لوحاته الخشبية، الصورة 33)، فإنه لم يجد مُبرراً لتوظيف الكتابة. وذلك بغض النظر عن بعض أعماله الحروفية التي يستعيد فيها من الخطوط المغربية والقيروانية خاصة، ولا تمت بصلة إلى المدونة التي نحن بصددها؛ إذ تطرق إلى آفاق إبداعية أخرى. وهو شأن حاتم المكي أيضًا الذي قدّم أعمالاً مستفادة من التراث الشعبي - الأسطوري مثل لوحة «سفينة نوح» (الصورة 22) التي استلهمها من مدونة الرسم على الزجاج على نحو ما فعل علي بالأغا في أحد أعماله. وقد أفاد المكي من عفوية التعابير الخرافيكية وحضورها الأساسي في هذا التراث، ومن توزيع بنية الشخوص على امتداد اللوحة، مع أن هذا الفنان يولي تعالقَ الكتابة والصورة في تصميماته للطوابع البريدية التونسية منزلةً مهمة، من خلال تناوله مواضيع الأمثال والحِكم والطرائف الشعبية. وهو ضرب آخر من إنتاجاته في غير اللوحة الفنية.

الصورة (22)

سفينة نوح، ألوان مائية على الورق

المصدر: حاتم المكي، 1953.

أما إبراهيم الضحاك، فبعد عودته من إيطاليا في مستهل الستينيات، وجد هو الآخر في مدونة الرسم على الزجاج ما وجّه اهتمامه إلى التراث الشفوي لحكايات الجازية الهلالية الصورتان 23 و24)، على نحو ما ورد في تصريحاته(49). ولكنه، على العكس من عادل مقديش الذي تعامل مع هذا التراث السردي نفسه، كابد عملية الانتقال من الصورة المحكية إلى الصورة المرئية من دون الالتفات إلى المتن الكتابي المصاحب. ومثل هذا التغييب المبرر يمكن أن نجده حتى في التجارب التي اعتمدت على قاموس العلامات التراثية في أنسجتها التشكيلية، مثل تجربة الرسام خالد الأصرم (الصورة 25).

(49) للاطلاع على شهادات صوتية مسجلة في الشريط السينمائي الوثائقي انظر: إبراهيم الضحاك، نقش في ذاكرة الشكل، نص خليل قويعة، إخراج حميدة بن عمار (تونس: إنتاج وزارة الثقافة/ مؤسسة «أوديو فيلم»، 2000).

الصورتان (23 - 24)

محفورتان طباعيتان

المصدر: إبراهيم الضحاك، من مجموعة السيرة الهلالية، 1973.

على هذا النحو، تزيح العناصر التصويرية الحضور الكتابي من فضاء اللوحة. فهل يتسنى لهذا الخطاب أن يؤكد شرعية وجوده داخل توجه آخر؛ هو المعالجات الحروفية، لدى جيل لاحق من الفنانين، حتى يُجسم خصوصيته الإبداعية؟

فعلاً، وفي هذا المستوى، يتحول العنصر الكتابي إلى معالجة تشكيلية تدبر العلامات الخطية بوصفها عناصر حركية وإيقاعية للوحة من خارج سياقاتها النصية المقروءة.

الصورة (25)

هروب عبد الله بن جعفر بالأميرة باهلة

المصدر: خالد الأصرم، 1980.

2. تحولات الخطاب الكتابي

إن عودة ثلة من الفنانين إلى التراث الحكائي الشعبي من أجل صياغته تشكيليًا كان حافزًا لحضور مدونة الرسم على الزجاج، بصفتها مرجعية ثقافية خلفية، تستحضر ملامحها الأساسية داخل المنجز التشكيلي للوحة الحديثة. ومن ثم، كان للخطاب الكتابي «حضورٌ ما» اقتضته شروط تعالق الصورة والحرف المكتوب.

الصورة (26)
امرأة وعمامة

المصدر: عادل مقديش، 1987.

لم يتخ هذا الخطاب بكلكله على نحوٍ مباشر، بل وقع التعامل معه من خلال تحولات أسلوبية وجمالية أدّت به إلى أن يكون مُستندًا، أو حجة مرجعية لصياغات حروفية - تشكيلية خالصة. فلدى كل من عادل مقديش وعبد المجيد البكري وعلي الناصف الطرابلسي (1948-2008)، يُفضي مسار الفعل التشكيلي لمادة الحرف إلى تحويلها أسلوبيًا لتصبح صورة في حدّ ذاتها أو عنصرًا بنائيًا داخلها (الصورة 30، حيث تبدو الحروف كتلاً مثورة) أو متممًا لها (حيث تبدو الحروف متناسجة في شكل ترس متمم للمشهد).

فعندما اتجه عادل مقديش من داخل تجربته السريالية إلى التراث الشفوي لملحمة الجازية الهلالية،

سنوات الثمانينيات، عمد إلى معالجة الحرف برشاقة وتعميق داخل فضاء إيروسي مُشبع بجمالية الأنوثة والرمزيات التحليلية النفسية (الصورتان 26 و27).

الصورة (27)

بوزيد الهلالي والجازية (مقطع من السيرة)

المصدر: عادل مقديش، 1989.

لقد طوع مقديش الحروف ضمن نسيج غرافيكي، يتحرك بين بياض وسواد ويساهم في تنشيط الحركية البصرية لفضاء اللوحة. وذلك باعتماد أشرطة إيقاعية تراوح بين قيم الخلاء والملاء Vide - Plein، هي بمنزلة أفاريز وعناصر بنائية تنخرط في بنية المشهد وتغذي فيه ملمحه العجائبي الفنتازي. وقد يذهب الرسام بعيدًا في معالجة مادة الحروف وأسلبتها Stylisation تجريديًّا لتحيلنا على أصولها الزخرفية في فن المُنمنمات. مثلما قد تطالعنا تشكيلات العلامة الحروفية بهيئات شخوص تنتظم داخل إيقاع مستمر، يحتمل معنى الحياة وحضور الإنسان في هذه الاختزالات الخطية الحادة والصريحة ما بين بياض وسواد (الصورة 28)، حيث تتجاوز العلامات التشخيصية وتنتظم مثل حروف في إفريز).

الصورة (28)

نداء

المصدر: عادل مقديش، 1988.

ولئن توصلنا إلى إدراك ذلك الاتساق الجمالي داخل النظام السردي للعالم، فإن هذا الكون العجائبي يظل عصيًّا على التمثل الذهني غير قابل لتفسير حاسم، ويبدو ذلك على الرغم من وضوح كتابته الغرافيكية التي ترتب بنية العلامات التشخيصية والتخييلية وبنية العلامات الحروفية، فتصل بينهما من خلال بناء الفضاء وتوزيع عناصره. ولعل اللوحة تستمد جماليتها من هذا الغموض الدلالي. فتذوقنا للوحة مقديش ينطلق من تذوقنا للشكل الفني بوصفه لغزًا؛ فيبدو الكون السيميولوجي للوحة، عندئذ، قائمًا على بنية علائقية للعلامات غريبة، تحيل على الحُلم والعجائبي؛ إذ إن الروابط التي تؤلف بين الأشياء، في عرف السرياليين، لا تخضع لمنطق المعقول. وفي هذه المقاربة، تنخرط المادة الكتابية داخل هذه البنية الإيحائية الملغزة، بوصفها من المتممات الشكلية التي تُسند نظام المشهد. فقد تكون الحروف غير مؤدية إلى كلمات، وقد تستحيل إلى تشكيلات زخرفية، مثلما قد تتحول إلى كيانات تشخيصية مؤسلبة ضمن إيقاع متجانس المفردات يوحي بالاستمرارية، ولكن بين هذا وذاك يظل الخطاب الكتابي خادمًا لبنية الصورة ويتحول إلى عنصر من عناصرها التشكيلية (الصورة 29).

الصورة (29)

Pur-sang

المصدر: عادل مقديش، مجموعة السيرة الهلالية، 1989.

وهكذا، يتكيف الخطاب الكتابي داخل مشروع الفنان، فيؤكد خصوبته التشكيلية داخل تكوينية الصورة. وذلك على نحو ما بدا في هذا النموذج، عندما تباحث سريالية مقديش في نظام العلامات هيئتها العجائبية والتخييلية وتغازل قدرة الاستحالة من الأفق التذكاري إلى أفق ملغز ومن سطح مباشر إلى سطح خاف. مثلما تتماهى المادة الكتابية مع السياق الغنائي الحركي في نموذج أعمال عبد المجيد البكري، حيث تتحول الحروف كغيرها من العلامات التراثية والزخرفية إلى لمسات لونية تتشكل بفعل السرعة في الأداء ... في اتجاه فضاء شبه متجانس.

الصورتان (30، 31)

دهن زيتي على قماش

المصدر: من أعمال عبد المجيد البكري.

أمّا مع علي الناصف الطرابلسي، فتغادر المادة الكتابية تشكيلاتها الزخرفية المتممة للصورة الحكائية (كما في معرض الفنان بصفاقس - بمتحف دار الجلولي نفسه - عام 1987 وبرواق المرسى، تونس، عام 1998) شيئًا فشيئًا، بل إنها تغادر إطار الحيز التصويري الكلاسيكي، لتصبح تراكيب من العلامات النحتية (بواسطة الخشب ثم الريزين، الصورة 21)[50]، وتتخلص من بنيتها المشهدية والحكائية، فتكتفي بذاتها وتتربع على عرش الصورة الفنية (معرض برواق «كاليستاي»، تونس، عام 2005)[51].

وذلك وجه من الأفق المطلق الذي طبع حضور الخطاب الكتابي في جانب مهم من تحولاته الإبداعية. وفي هذا المستوى، لم نعد نتحدث عن علاقة تضايف أو تبادل أو تفاعل، بل عن خطاب حروفي يتلبس حيز الفضاء التصويري - النحتي ويبتلعه لحسابه الخاص، حتى تصبح الكتابة هي الصورة ذاتها (الصورة 21). ولكن ليس الأمر على شاكلة ما قدمه حرفيو الرسم على الزجاج بتشكيلات خطية نمطية مثل «الثلثي»، بل هذه المرة من داخل مسارات الإنشاءات التشكيلية الخالصة ورؤية إبداعية؛ إذ تتفاعل مع أدبيات الإرث الأكاديمي للوحة المسندية وتراكمات الحداثة التشكيلية، لتجاوزها وفق آفاق الرؤية المستقلة واكتشافاتها المطردة. إن علاقة مثل هذه التجارب بالمدونة التراثية لفن الرسم على الزجاج علاقة كون واستحالة، وهي مسألة مصير ثقافي يتهول قيمته الإبداعية وشرعيته الجمالية من تحولاته الإنشائية وزمنية التجربة الفنية، ومن تجاوزه سطحية الوعي التصاويري؛ وذلك من خلال إحداث فتوح جديدة وخصبة داخل الذاكرة المستهلكة نفسها.

إن الصورة لم تكن مستقلة بذاتها، بصفتها شكلاً جماليًا مرسمًا في منظومة التواصل البصري، في عرف

(50) مجموعة مؤلفين، «علي الناصف الطرابلسي، نشرة خاصة بمناسبة أربعينية الفقيد» (تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، 2006). «تناول الطرابلسي المواد المختلفة وعمل على تجميعها وتوزيعها [...] واستعمل تقنيات متنوعة كالتغليف والرش والتلصيق وتوظيف الحروف»، انظر: نص إبراهيم العزابي في المرجع نفسه، ص 10.

(51) خليل قويعة، «علي الناصف الطرابلسي»، في: الموسوعة التونسية (تونس: بيت الحكمة، 2011).

التراث الفني العربي وتحديدًا في التزويق والأرسومات العفوية الخام (مثلما في التراث الإيكونوغرافي الغربي القروسطي). وهو ما تأكد من خلال ذلك الحنين إلى سلطة الكلمة، وخاصة ما يتعلق منها بالنصوص الدينية والمأثر الحِكمية والنماذج التعبيرية الأسلوبية، حتى يقع من خلالها دعم المحتوى المضموني للصور ووقايتها من ازدواجية الدلالة أو تعدديتها Polysémie. والمسألة، ههنا، تتصل بالخطاب التواصلي الشعبي الذي يتطلب التدقيق من خلال «التنصيص». ولو كان لهذه الصور أن تتجه إلى النخب والراسخين في العلم من حُذّاق التأويل البصري لما كان إيلاء الكتابة في الصورة مثل هذه المكانة. بل كأنه تعذّر، نظرًا إلى سلطان المرجعية الدينية على الحقول المعرفية والقيمية، وجود مؤولين للمتون البصرية.

فتأويلية الصورة الفنية من الأشغال التي ازدهر حضورها مع الحداثة، وتقتضي خبرة الرجوع بقوى الإدراك من المجال الذهني والمفاهيمي الذي تولد بداخله الصورة الذهنية، وينمو داخل مؤسسة العلامة اللغوية، إلى المجال الحسي للصورة البصرية. وهو رجوع من المنطوق، المنطقي، النصي (داخل شبكة القضايا اللغوية والفيلولوجيا) إلى المنظور البصري (داخل إطار الفضاء الفني) مما لم يكن متيسرًا بمرونة في البنى الكلاسيكية شرقًا وغربًا.

وما ارتباط الكتابة بالصورة في مدونة الرسم على الزجاج سوى امتداد لتراث المنمنمات الفارسي والعربي Miniature, Enluminure، حيث الكتابة تؤطر الزمن الحكائي داخل الصورة وتحدد الفاعلين فيه، بل إنها تزود الصورة بالمادة الحِكمية والمعرفية والعرفانية التي تتصل بأشكال تأويلها.

الصورتان (32-33)

آدم وحواء، عنترة

المصدر: من أعمال علي بالآغا.

قد يبدو هذا الوجه متماهيًا مع ظهور الصورة الدينية في التراثي الإيكونوغرافي، ولكنه في الحقيقة ينزع بحكم التراكم التاريخي وثراء مقاصده الفنية والحرفية إلى نوع من الخصوصية الجمالية. فلئن كانت الأيقونة الدينية تحتكم إلى التاريخ التفسيري والتعليمي والتوضيحي الذي تتحمله هذه الأيقونة لأداء وظائفها التي جاءت من أجلها، فإن مدونة الرسم على الزجاج تؤسس لنفسها تاريخًا جماليًّا وفنيًا، تحدده المقاصد الحِكائية والآفاق التخييلية والأبعاد العجائبية والشعرية. وهو ما جعلها تُلقي بضفافها على الكثير من التجارب التصويرية الحديثة والمعاصرة، بصفتها مصدر استلهام، أو مستندًا لرؤية ثقافية مخصوصة.

وما يظهر في المُنجز الفني لبعض الحداثيين والمعاصرين، من توظيف لأنماط كتابية داخل فضاءاتهم التشكيلية، لا يؤخذ على أنه رجوع أو حنين إلى ثقافة الكلمة النصية، بل هو اختيار جمالي داخل ثقافة اللوحة الحديثة لمباحثة جذور الهُوية الثقافية وإعادة تأكيدها، بديلاً من نوازع مستوردة، وذلك بالاستلهام من التراث المنمنماتي أو التراث العفوي لفن الصورة من داخل تاريخها الشرقي. ومثل هذا الأفق على نحو ما نجده في أعمال الطرابلسي ومقديش، إحياء لتقاليد الرسم على الزجاج، يمكن أن نستحضر فيه بعض الحساسيات الحروفية الأخرى التي لمعت في تجارب عربية مثل تجربة شاكر حسن آل سعيد (1925-2004) في بعض أعماله الأولى التي استلهمها من المدونات الحكائية الشفوية والأساطير الملهمة التي «تمتلك حضورها كديمومة للفكر»[52]، في صيغ تعبيرات مستلهمة من التخطيطات العفوية ورسوم الأطفال والكتابات التلقائية على الجدران[53] (الصورة 34). كما يمكن أن نلحظ ذلك في تجربة زميله من جماعة «البعد الواحد» ضياء العزاوي الذي عمل على تأكيد التعالق بين الكتابة والصورة، في تعامله مع بعض النصوص الأدبية[54]، إحياءً لسُنة الواسطي، وقد طالعته مسارات التجربة الإبداعية بآفاق اكتفى فيها الشكل المرسوم أو المحفور أو المنحوت بممكناته التعبيرية المكتفية بذاتها[55]، خارج مجال تلازمه التأسيسي مع النصوص الأدبية التراثية والحديثة (**ألف ليلة وليلة**، نصوص غسان كنفاني، نصوص أبي القاسم الشابي ... إلخ). وتلك روافد أخرى للموضوع.

(52) شاكر حسن آل سعيد، **البحث في جوهرة التفاني بين الأنا والآخر: تأملات ودراسات في الأسطورة واللغة والفن** (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2003)، ص 41. ويؤكد هذا الفنان، والمنظر أيضًا، قدرة الحكايات والأساطير على تشكيل التجربة الإبداعية الحديثة.

(53) Nizar Salim, *L'Art Contemporain en Iraq* (Baghdad: Ministère de l'Information de la République irakienne, 1977), p. 120.

(54) شربل داغر، **الحروفية العربية، فن وهوية** (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 1990)، «ضياء العزاوي، اللوحة - النص، حيث يتحدث عن «غنائية درامية» تصبح «رقيقة وصافية في كتاب **ألف ليلة وليلة** (كتاب للمحفورات)، حيث تسلس الخطوط تمامًا، لينة، مطواعة ومتمايلة، حد أن رسم الهيئات البشرية مختزل إلى خط واحد هو الخط الخارجي لتكوين الجسم البشري»، المرجع نفسه، ص 102. وحول الحضور القوي للرسم على حساب الكتابة، يقول داغر: «العزاوي يعطي الأولوية - إذا جازت مثل هذه القسمة - للرسم على حساب الكتابة، بحيث باتت العلاقة بين عناصر اللوحة كأشكال ورسوم، سابقة في الأهمية (في قصد العملية الفنية وغرضها وكيفية إنتاجها)، عليها»، المرجع نفسه، ص 102.

(55) سعد القصاب، «حول معرض ضياء العزاوي الاستعادي بالدوحة»، مجلة **فنون**، العدد 15 (2015)، ص 26.

الصورة (34)

رسم لترقين حكاية ابن ملك صنعاء

المصدر: شاكر حسن آل سعيد.

References

المراجع

العربية

ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية. تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

آل سعيد، شاكر حسن. البحث في جوهرة التفاني بين الأنا والآخر: تأملات ودراسات في الأسطورة واللغة والفن. الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2003.

بارت، رولان. مبادئ في علم الأدلة. تعريب محمد البكري. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987.

البقلوطي، الناصر. صناعات تقليدية وحرف صغرى من صفاقس. صفاقس: نشر العربية ودار محمد علي الحامي، 2017.

________. «الأرسومات الشعبية بين النص والصورة. تحليل للوحتين». المأثورات الشعبية. العدد 26 (نيسان/أبريل 1992).

الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية. إدارة خليل قويعة. إشراف عبد الوهاب بوحديبة. تونس: المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون، بيت الحكمة، ووزارة الثقافة والمحافظة على التراث، 2008.

داغر، شربل. **الحروفية العربية، فن وهوية**. بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 1990.

قانصو، أكرم. **التصوير الشعبي العربي**. سلسلة عالم المعرفة 203. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، 1995.

القصاب، سعد. «حول معرض ضياء العزاوي الاستعادي بالدوحة». مجلة **فنون**. العدد 15 (2015).

القلال، رضا وخليل قويعة. «**البلاد العربي» بصفاقس: قصة 12 قرنًا من الحضارة**. تقديم العجيلي التليلي ورجب اللومي. صفاقس: إشراقات، 2017.

قويعة، خليل. «سؤال التراث والحداثة في زجاجيات محمد الفندري». **الحياة الثقافية**. العدد 55 (1990).

________. «شجرة الفن في أعمال علي بالآغا». **الحياة الثقافية**. العدد 103 (آذار/ مارس 1999).

________. **عمارة الرؤية، في مدينة الرسام نجيب بلخوجة (محاولة في رصد تكوينية الشكل الفني وتحولاته)**. تونس: منشورات MIM، 2007.

________. «علي الناصف الطرابلسي». في: **الموسوعة التونسية**. قرطاج: بيت الحكمة، 2011.

________. **بنية الذائقة وسلطة النموذج في ظاهرة الاقتناء الفني العربي**. الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام. جائزة الشارقة للبحث النقدي التشكيلي، 2013.

مجموعة مؤلفين. «علي الناصف الطرابلسي، نشرة خاصة بمناسبة أربعينية الفقيد». تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، 2008.

المهداوي، نجا. **نصوص نزار قباني، د. عفيف بهنسي، د. شربل داغر، الأستاذ خليل قويعة**. تونس: Grafi' Center، 1998.

الأجنبية

Barthes, Roland. *Rhétorique de l'Image*. Paris: Seuil, 1964.

Ben Cheikh, Naceur. *Peindre à Tunis, Pratique Artistique Maghrébine et Histoire*. Paris: L'Harmattan, 2006.

Corbin, Henry. *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabi*. Paris: Flammarion, 1958.

Durant, Gilbet. *L'Imagination Symbolique*. Paris: P.U.F, 1964.

Genette, Gérard. *Figures II*. Paris: Seuil, 1969.

Goodman, Nelson. *L'Art en Théorie et en Action*. Jean-Pierre Cometti et Roger Pouivet (trad.). Collection Folio. Essais no. 511. Paris: Gallimard, 2009.

_______. *Manières de faire des Mondes*. Marie-Dominique Popelard (trad.). Collection Folio. Essais no. 483. Paris: Gallimard, 2006.

Khatibi, Abdelkabir & Mohamed Sijelmassi. *L'Art Calligraphique Arabe*. Paris: Chêne, 1976.

Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. 16ème éd. Paris: P.U.F, 1988.

Market, Yves. *La Philosophie de Ihwàn al-Safâ*. Paris: S.E.H.A./Archè, 1999.

Masmoudi, Mohamed. «Une peinture sous verre à thème héroïque.» *Cahier des Arts et Traditions Populaires*. 1ère année. no. 2. 1968.

_______. «La peinture sous-verre.» *La Revue Française De l'Elite Européenne*. no. 244 (Juillet-Aout 1971).

_______. *La Peinture Sous Verre en Tunisie*. Tunis: Cérès Production, 1972.

Papadopoulo, Alexandre. *L'Islam et l'Art Musulman*. Paris: Mazenod, 1976.

Salim, Nizar. *L'Art Contemporain en Iraq*. Baghdad: Ministère de l'Information de la République Irakienne, 1977.

Schimmel, Annemarie. *Calligraphy and Islamic Culture*. New York: New York University Press, 1984.

Touimi, Thérèse Benjalloun, «L'art islamique et l'universel.» *Les Cahiers de l'Islam* (Novembre 2014). accessed on 23/12/2017. at: http://bit.ly/2BCdmtU

Triki, Rachida (ed.). *Patrimoine et Création, Arts plastiques tunisiens contemporains*. Tunis and Lyon: Beit Al-Hikma/ Edilis, 1992.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

العرب والولايات المتحدة الأميركية

المصالح والمخاوف والاهتمامات في بيئة متغيرة

يضم هذا الكتاب مختاراتٍ محكّمة من البحوث التي قُدّمت إلى مؤتمر «العرب والولايات المتحدة الأميركية: المصالح والمخاوف والاهتمامات في بيئة متغيرة»، الذي عُقد في الدوحة في الفترة بين 14 و16 حزيران/يونيو 2014. ويأتي هذا المؤتمر انطلاقًا من الإرباك في هذه العلاقات؛ إذ تبدو مركّبة وشديدة التعقيد، فمع أنها كانت تتّصف بالعداء الشديد على مستوى الرأي العام العربي بسبب الموقف الأميركي من القضية الفلسطينية خصوصًا، فإن الولايات المتحدة الأميركية ظلت تحظى بأكبر عدد من الحلفاء في المنطقة العربية. ويسعى هذا الكتاب إلى تفكيك هذه العلاقة المركّبة، وإلى إيضاح أوجهها المختلفة، مع الأخذ في الحسبان التحوّلات التي طرأت عليها منذ أن بدأ احتكاك الولايات المتحدة الأميركية بالعرب قبل نحو قرنين. وإذا كان تاريخ العلاقات العربية - الأميركية يمتد إلى مطلع القرن التاسع عشر، حيث كان الاهتمام الأميركي بالشرق العربي في تلك الفترة يقتصر على المجالات الثقافية - الدينية والتجارية، قبل أن يتطور إلى اقتصادي ونفطي وسياسي وأمني.

محمد المختار الشنقيطي | Mohamed El-Moctar El-Shinqiti*

أمّة النخلتين: الهُوية العربية ظاهرةً سياقيةً

The Nation of the Two Palm Trees: Arab Identity as a Contextual Phenomenon

ملخص: يطمح البحث إلى تقديم بسطٍ نظري لقضية الهُوية العربية من منظور مرن، باعتبارها ظاهرةً سياقيةً لا تنفكُّ صفاتُها عن صِلاتها، وذلك من خلال توضيحه مفهومَ الهُوية بظلاله المختلفة، وتراكم الهُويات وتزاحمها، والتفاوض الاجتماعي حول الهُوية، والصراع بين السرديَّة المُهيمنة والسرديّات المُعاكسة، وأثر الذاكرة الجمعيّة في بناء الهُوية، ونظرية «الجماعات المُتخيَّلة»، وغيرها من المفاهيم التي تقع في قلب الجدل المعرفي في الموضوع اليوم. ويرفض البحث ضيق باع القوى الأيديولوجية المتصدِّرة في المجتمعات العربية في نظرتها إلى الهُويات المتعددة، وينتهي بالدعوة إلى البناء على أفكار مجددين معاصرين اعتزّوا بالعروبة، لكنهم ربطوها ربطًا عُضويًا بفضائها الإسلامي والإنساني.

كلمات مفتاحية: الهُوية، العُروبة، الإسلام، الهُويات المتعددة، الذاكرة الجمعيّة.

Abstract: This paper aims to provide a theoretical underpinning for a revitalized Arab identity. It defines Arab identity as a strictly relative phenomenon which cannot be stripped out of its wider context, and, crucially, collective memory. The paper does this through its expansion of an idea of a multi-faceted concept of identity which takes in the social negotiation of identity [on an individual level] as well as the clashes which exist between dominant and «subaltern» identities. In doing so, the author refuses to accept the concept of Arab identity as defined by the dominant elites of Arab countries and their intolerance for multiple cultural identities. Instead, the author advocates for the promotion of a new, inclusive Arab cultural identity promulgated and espoused by contemporary thinkers.

Keywords: Identity, Arabism, Islam, Multiple Identities, Collective Memory.

* أستاذ الأخلاق السياسية المشارك بجامعة حمد بن خليفة في قطر، وباحث في الأخلاق السياسية بمركز التشريع الإسلامي والأخلاق بالجامعة ذاتها.

Associate Professor of Political Ethics, Hamad Bin Khalifa University in Qatar and researcher in political ethics at the Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE) at the same University.

«النسب أمر وهميّ لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام».
(ابن خلدون، **المقدمة**)

«لا نستطيع فتح ذراعيْنا إلا إذا كان رأسنا مرفوعًا».
(أمين معلوف، **الهُويات القاتلة**)

«إن قصة حياتي مندمجة دائمًا في قصة تلك الجماعات التي أستمدّ منها هويتي».
(ماكنتاير، **بحثًا عن الفضيلة**)

مدخل

في أحد أعظم التحولات في التاريخ البشري، بسطت أمّة العرب جناحيها في جنبات الدنيا ابتداءً من القرن السابع الميلادي، حاملة معها ثقافتها ولغتها وحنينَها إلى الديار. كان الشاعر مُسلم بن الوليد الملقَّب بصريع الغواني (ت. 208هـ/ 832م) يحتضر بأقصى المشرق، في أكناف جُرجان، «فرأى نخلةً لم يكن في جُرجان غيرها»، فأنشد:

ألا يا نخلةً بالسفـــح من أكناف جُرجانِ

ألا إني وإيـــاك بجُرجانٍ غريبـــان[1]

وكان عبد الرحمن الداخل (113–172هـ/ 731–788م) مؤسس الدولة الأموية بالأندلس الملقَّب بصقر قريش يصول بأقصى الغرب، فرأى نخلة متغرّبة مثله، فأنشد:

تبدَّت لنا وسْطَ الرصافة نخلةٌ تناءتْ بأرض الغرب عن بلد النخلِ

فقلتُ شبيهي في التغرّب والنّوى وطول افتراقي عن بَنِيَّ وعن أهلي[2]

وما بين النخلتين الشرقية والغربية، نخلةِ جرجان ونخلةِ الأندلس، تشكلت هُوية عربية مفتوحة، تلاقت بين جنبيها أقوام عديدة، واندرجت فيها أممٌ شتى، كان لكل منها إسهامه في الحضارة الإنسانية. وربما كانت هذه الهُوية العربية المفتوحة هي التي جعلت عالِم الأديان الفلسطيني إسماعيل الفاروقي (1925–1986) يتحدث عن «سيولة الكينونة العربية»، وهي كينونة زوّدها الإسلام بالأساس الأخلاقي والمنحى العالمي[3].

(1) أبو القاسم السهمي، **تاريخ جرجان**، ط 4 (بيروت: عالم الكتب، 1987)، ص 463.

(2) شهاب الدين المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج 3 (بيروت: دار صادر، 1997)، ص 54.

(3) Ismail Ragi Al-Faruqi, *Urubah and Religion: A Study of the Fundamentals Ideas of Arabism and Islam as its Highest Moment of Consciousness* (Amsterdam: Djambatan, 1962), p. 198.

في قلب الملحمة العالمية

لقد وسَّع الإسلام الفضاء العربي على نحو لا نظير له في تاريخ شعب آخر، وحرَّر العرب من موقع التأثر السلبي بالحضارات المجاورة التي كانوا على هوامشها - أو من «التشكل الكاذب» كما دعاه اشبنغلر - ووضعهم في موقع التأثير الإيجابي، بعد أن رمى بهم في قلب الملحمة العالمية، فظهرت «الحضارة العربية المتحررة، منذ الإسلام فصاعدًا، من كلّ ما لعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال»[4].

فإلى الدين الإسلامي يرجع الفضل في هذا الانبساط العربي في أرجاء الدنيا. وقد كان من ثمرات هذا الانبساط أن امتزج العرب بغيرهم من الشعوب امتزاجًا لا يكاد يوجد له نظير في تاريخ أمّة أخرى. وحينما كانت بعض الثقافات تحتقر أصنافًا من البشر بسبب لون بشرتهم أو سحنة وجوههم، كان علماء وأدباءُ عرب يكتبون عن «فخر السودان على البيضان»[5]، وعن «تنوير الغبش في فضل السودان والحبش»[6]، وعن «مفاخر البربر»[7]، وعن «مناقب التُرك»[8]. على أن العرب - شأنهم شأن كل الأمم التي تصدَّرت المشهد العالمي - لم يسلموا من نرجسية الريادة والتمحور حول الذات، لكن تحيّزهم لم يتسم بالطابع العرقي الفجّ الذي ظهر لدى أمم أخرى. ويمكن القول إن العرب بعد الإسلام أصبحوا أقلّ الأعراق البشرية «نقاء» عرقيًا، حتى إنك لتجد في الناطقين باللسان العربي اليوم كل ألوان الطيف الإنساني وملامحه.

ولم يقتصر توسيع الإسلام للفضاء العربي على الشق الجغرافي والبشري، بل وسّع الأفق العربي معنويًّا ومفاهيميًّا. وقد لاحظ البحّاثة الياباني توشيهيكو إيزوتسو (1914-1993) في دراسته المتعلّقة بـ «المفاهيم الأخلاقية والدينية في القرآن» كيف حوّر الإسلام دلالة القيم العربية، فمنحها عمقًا ورحابة. وخصص إيزوتسو فصلاً من كتابه هذا لـ «أسلمة الفضائل العربية العتيقة»، أورد فيه أمثلة من تلك القيم، منها الكرم والشجاعة والولاء والوفاء والصبر[9].

وما ذكره الباحث الياباني عن الفضائل العربية يصدق أيضًا بشأن الرموز الثقافية العربية. فالنخلة التي كانت مصدرًا رمزًا ثقافيًا وجغرافيًا عربيًا - كما نلاحظ ذلك في شعر الشاعر الخزرجي مُسلم بن الوليد والأمير القرشي عبد الرحمن الداخل - جعلها الإسلام رمزًا أخلاقيًا للمؤمن في ثباته، وعموم خيره، ورسالته الإنسانية. فقد ورد في الحديث النبوي: «إن من الشجر شجرةً لا يسقُط ورقُها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟ فوقع الناس في شجر البوادي [...] ثم قالوا: حدِّثْنا ما هي يا رسول الله،

(4) أسوالد اشبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، ج 2 (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.)، ص 446.

(5) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «كتاب فخر السودان على البيضان» في: **رسائل الجاحظ**، ج 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ص 177-226.

(6) عبد الرحمن بن الجوزي، **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش** (الرياض: دار الشريف، 1998).

(7) **مفاخر البربر**، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقراق، 2004).

(8) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «مناقب الترك: رسالة إلى الفتح بن خاقان في مناقب وعامة جند الخلافة»، في: **رسائل الجاحظ**، ج 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ص 5-35.

(9) Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 2002), pp. 74-104.

قال: هي النخلة»[10]. وفي رواية: «من يخبرني عن شجرة مَثَلُها مَثَل المؤمن أصلها ثابت وفرعها في السماء [...] وفي أخرى: مثَل المؤمن مثل النخلة ما أتاك منها نفعك»[11].

وقد وجد المسيحيون العرب مكانهم ومكانتهم في ملحمة الإسلام التاريخية، فأسهموا في الحضارة الإسلامية إسهامًا عظيمًا، من غير أن يضطروا إلى دفع ثمن ذلك تنازلاً قهْريًّا عن دينهم. والسبب في هذا أن الحضارة العربية الإسلامية «لم تعرف لاهوتَ نفْي الآخر»[12] كما لاحظ جورج طرابيشي. وقد عبّر الكاتب اللبناني الفرنسي أمين معلوف - وهو متحدِّر من أسرة مسيحية - عن هذا التعايش التاريخي فكتب: «لو كان أجدادي مسلمين في بلد فتحته الجيوش المسيحية، بدلاً من كونهم مسيحيين في بلد فتحتْه الجيوش المسلمة، لا أظن أنهم كانوا استطاعوا الاستمرار في العيش لمدة أربعة عشر قرنًا في مدنهم وقراهم محتفظين بعقيدتهم. ماذا حدث فعليًا لمسلمي إسبانيا وصقلّية؟ لقد اختفوا عن آخرهم، ذُبحوا أو هُجِّروا أو تم تعميدهم بالقوة. يوجد في تاريخ الإسلام - ومنذ بداياته - قدرة مميزة على التعايش مع الآخر»[13].

ولحقت بالملحمة الإسلامية أمم وأقوام أخرى كثيرة، اقتناعًا بالإسلام دينًا، أو انتماءً إلى حضارته وثقافته. وكان من ثمار ذلك أنْ «تمكنت أفضل الأدمغة، من حدود السنْد وحتى الأطلسي، أن تنفتح في حضن الحضارة العربية»[14].

إشكال الدراسة المحوري

تعاني الأمة العربية صراعًا بين الهُويات المتراكمة والمتزاحمة. وهو صراع يوجد بين المواطنين العرب أنفسهم بما يحملونه من هُويات دينية واجتماعية وأيديولوجية، كما يوجد بين الغالبية العربية والأقليات غير العربية الساعية للتميز الثقافي، وأحيانًا للاستقلال السياسي. ويواجه العرب كذلك إشكالية التموضع الملائم في الفضاء الحضاري الإسلامي، ضمن الشعوب التي جمعتْهم بها تجربة تاريخية ثرية.

ولا تزال الثقافة العربية ضامرة في مجال النقاش المعرفي المعاصر للهُوية، باعتبارها علاقات سياقية بالدرجة الأولى، وفي دراسة تراكم الهُويات وتزاحمها في فضاء سياسي أو حضاري واحد. فأغلب الكتابات القومية والإسلامية والوطنية خلال القرن العشرين طغى فيها الحشد الخطابي على التأمل المعرفي، والاختزال الأيديولوجي على النزوع الإنساني؛ فلم تنطلق من التسليم بشرعية الهُويات المتعددة، والاعتراف لها بحقها في الوجود والاحترام، وإنما انطلقت من اختزال نظري لمسألة الهُوية،

(10) محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه [صحيح البخاري]**، ج 4 (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، ص 22.

(11) علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ص 147-148.

(12) جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، 2000)، ص 111.

(13) أمين معلوف، **الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن (دمشق: دار ورد، 1999)، ص 52.

(14) المرجع نفسه، ص 58.

وسعْيٍ عملي لتغليب هُوية على غيرها قهرًا. وكان من نتائج هذا الشَطط تفجُّرُ صراعات مركّبة داخل الذاتِ العربية، استنزفتْها وشغلتْها عن تحقيق مطامحها في العدل والحرية، والإسهام في الحضارة الإنسانية.

وهذا التعبير المغالي عن الهُوية أو الخوف المفرط عليها أمارة ضعف ونذير تخلف؛ إذ «غالبًا ما يختلط التشديد على الانتماء بالتباهي بالتخلف»[15] كما لاحظ عزمي بشارة. فالذين يحدوهم الخوف على الهُوية من دون الثقة بالنفس والانفتاح على الغير، ينتهي بهم الأمر غالبًا إلى إفقار الذات حرصًا على حمايتها من الآخر، أو إلى «التكوين السلبي للذات تأسيسًا لنفي الآخر»[16]. وهذا ما يقود في النهاية إلى مناقَضة صريحة لبقية الإنسانية، وانفصال كامل عنها.

وفي مقابل هذا الإفراط في الانغلاق، والتعبير المغالي عن الهوية والخصوصية، شطَحَ بعض المثقفين العرب إلى نفي الذات، ونعْيها في وجه سطوة العولمة، فاعتبر علي حرب الحرص على الهُوية فضولاً أهْوجَ و«نرجسية عقائدية»[17]، وبشّر أدونيس بهوية لا هُوية لها، باسم «رُوحانية الألفية الثالثة»[18]. وكأن هؤلاء لا يرون مجالاً للتلاقي بين الذات والغير، في عناق بين هويات منسجمة لكنها غير متماثلة، ولا يرون للهوية العربية إلا أن تحيا متكلّسة أو تفنى مستسلمة. وكأنما لم يدرك هؤلاء ما هو معلوم بداهةً من أنه «لا توجد أمّة توسّع حدود تعريفها لنفسها ليشمل البشرية بأسرها. وحتى أكثر القوميين تفاؤلاً لا يحلُمون بيوم ينضم فيه كل الجنس البشري إلى أمّتهم»[19].

لقد تساءل أمين معلوف هل العولمة «مزجٌ رائع» أم «تنميطٌ مُفقِر»؟[20]، وهو تساؤل مهم يبتعد عن التبسيط المُخل. والحق أن الذين رفضوا المطْلَقات الوطنية والقومية والدينية، من أمثال علي حرب وأدونيس، قد استبدلوا بها النسبية الثقافية المطلقة، فهجروا مُطلَقًا إلى مُطلَق، لكنه مطلقٌ أكثر ادّعاءً وتبجُّحًا. وقد نسي هؤلاء أن «النسبية الثقافية أمر نسبيٌّ أيضًا»[21]، وأن النسبية المطْلَقة (إن صح هذا التعبير المتناقض) جزء من المشكلة لا من الحل. ولقد أحسن معلوف في كشفه عن بؤس الانحصار بين هذين الخيارين، فكتب: «لا يمكننا أن نكتفي بأن نفرض على مليارات الناس الضائعين الاختيار بين التأكيد المفرط لهويتهم وفقدان كل هُوية»[22].

(15) عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2003)، ص 209.

(16) جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 205.

(17) علي حرب، **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 23.

(18) أدونيس (بالتعاون مع شنتال شواف)، **الهوية غير المكتملة: الإبداع، الدين، السياسة، والجنس**، ترجمة حسن عودة (دمشق: بدايات، 2005)، ص 7.

(19) Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006), p.7 .

(20) معلوف، ص 93.

(21) John Edwards, *Language and Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 4.

(22) معلوف، ص 35.

وإذا كان بعض المثقفين العرب يميلون إلى الربط بين إثبات الذات ونفْي الغير، خصوصًا في رؤيتهم للعلاقة بين العرب والغرب، حتى آمنوا بـ «قانون التزامن بين غروب الغرب وشروق الشرق»[23] كما لاحظ طرابيشي، وحاول بعضهم «التغلب على مركَّب النقص بحقنة اعتزاز يعلل بها النفس»[24] كما لاحظ مالك بن نبي، فليس الجواب الحكيم على ذلك هو نفي الذات والاستسلام لسياط العولمة، وإنما الجواب الصحيح هو الجمع بين الاعتزاز بالذات واحترام الغير، إذ ليس التشبث بالهوية نقيضًا لعناق الإنسانية.

غاية الدراسة ومنهجها

لقد ظهرت في العقود الأخيرة تحولات عميقة في العلوم الإنسانية والاجتماعية في تناولها لمسألة الهُوية. فبدأت النظرة القديمة إلى الهُوية، باعتبارها معطًى أحاديًا جوهريًا ثابتًا، تتراجع لصالح نظرة جديدة أكثر ديناميكية، تعتبر الهُوية مجالاً مرنًا مركَّبًا، وفي تشكل دائب. وهو في تشكله يخضع لمقتضيات الإمكان الإنساني، والطلب الاجتماعي، والتفاوض السياسي. كما انتقل التركيز على الهُوية باعتبارها ماهيةً قائمةً بذاتها إلى التركيز عليها بوصفها علاقةَ تفاعل وتكامل مع الآخرين، للسياق والموضِع أعظمُ الأثر فيه[25]. وتكاد كل الدراسات الجديدة الجادة تتأسس على إدراك «ثراء الذات» الإنسانية وتركيبها[26]، وتتخلَّص من النظرة التبسيطية والأحادية إلى الهوية.

وتضع هذه الدراسة قضية الهُوية العربية ضمن هذا المنظور السياقي الذي يجمع بين الوحدة والتنوع، وبين الانسجام والحرية. وهي دراسة نظرية، همُّها الأهمّ هو إضاءة مواطن قاتمة من الخطاب العربي حول الهُوية، من خلال وضع قضية المسألة في سياق رحب. فإدارة الهُويات المتعددة إدارةً راشدةً تثمر الانسجام الاجتماعي، والثراء الثقافي، والامتزاج العرقي، والتسامح الديني. أمّا الفشل في ذلك فيثمر التحيّز الثقافي والعرقي، والصور النمطية الاختزالية، وضعف الثقة بين مكونات المجتمع، وتشريع الاستبداد والقمع، والكراهية البغيضة، والانفجارات السياسية والعسكرية.

لذلك آثرنا الحديث، في هذا السياق، عن الهُوية العربية ضمن فضاء حضاري إسلامي: تاريخي وثقافي وجغرافي. ومفهوم «الفضاء الحضاري» يمنح الهُوية العربية معنى إنسانيًا أعمق، وبعدًا تاريخيًا أشد

(23) طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث**، ص 182.

(24) مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، سلسلة مفاهيم إسلامية (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ص 11.

(25) حول هذا التحول في النظرة الأكاديمية للهُوية، انظر:

Kevin Gosine, «Essentialism versus Complexity: Conceptions of Racial Identity Construction in Educational Scholarship,» *Canadian Journal of Education/ Revue canadienne de l'éducation*, vol. 27, no. 1 (2002), pp. 81-99; Christiane Gohier, «Sens de l'identité et rapport à l'autre: genèse d'une éducation à la responsabilité,» *Canadian Journal of Education/ Revue canadienne de l'éducation,* vol. 14, no. 4 (Autumn 1989), pp. 471-481.

(26) إشارة إلى كتاب أدوينا بارفوزا (**ثراء الذوات**):

Edwina Barvosa, *Wealth of Selves: Multiple Identities, Mestiza Consciousness, and the Subject of Politics* (College Station, TX: Texas A & M University Press, 2008).

رسوخًا، وهو أوسع من مفهوم «الوطن العربي» وحتى «العالم العربي». فالفضاء الحضاري الإسلامي يتسع داخليًا ليشمل الأقليات غير العربية الواقعة داخل حدود البلدان العربية اليوم، كالأمازيغ والأكراد والتركمان والأفارقة، كما يتسع خارجيًا ليشمل المحيط الإقليمي الذي يرتبط مع العرب برباط الدين والثقافة والجغرافيا والتاريخ، وخصوصًا الشعوب الواقعة على تخوم الوطن العربي، كالفرس والترك وزنج غرب أفريقيا وشرقها.

بل إن عددًا من الدول العربية يصدق عليها مفهوم الهُوية الحدودية (Border Identity) الذي يركز على تفسير تشكّل الهويات في مواطن مخصوصة من العالم «حيث تتلاقى الثقافات القومية وتتصارع»[27]. وقد يصدق مفهوم الهُوية الحدودية على الأفراد الذين تتقاطع في ذواتهم أنماط متعددة من الهويات، فهم «كائنات حدودية [...] قدَرهم أن يكونوا صلة وصل وعبّارات ووسطاء بين مختلف الجماعات والثقافات المتنوعة»[28]. ففي الفضاء الحضاري العربي الإسلامي ساد التداخل العرقي والثقافي عبر التاريخ. لذلك يتعين النظرُ إلى الهُوية العربية – وهي نواة ذلك الفضاء ومنبعه – من منظور سياقي.

حدود الدراسات السابقة

لقد بدأ الوعي الدولي في موضوع الهُوية يتسم بالكثير من المرونة والانفتاح في العقود الأخيرة. ففي عام 2002، أصدرت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) «الإعلان العالمي للتنوع الثقافي» الذي ينص، في مادته الأولى، على أن «التنوع الثقافي [...] ضروريّ للجنس البشري ضرورةَ التنوع البيولوجي بالنسبة للكائنات الحيّة»[29].

لكن كتابات المؤلفين العرب التي تتناول قضية الهُويات المتعددة لا تزال شحيحة، ومنها دراسة مي يماني عن الصراع بين الهُوية الحجازية الخاصة والهُوية السعودية العامة[30]، ودراسة فرحة غنام عن إشكالات الحيز والهُوية في مدينة القاهرة[31]. والطريف أن أحد الإسهامات العربية في جدل الهُويات المتعددة هو مصطلح «الهُويات القاتلة» الذي صاغه الكاتب اللبناني – الفرنسي أمين معلوف في كتابه القيِّم المعنون بهذا العنوان. وهو ما يعني أن مسألة الهُوية لا تزال موضوعًا متفجرًا وخطِرًا في الثقافة العربية.

ومع ذلك يبقى كتاب معلوف، بحسب اطلاعنا، أكثر الإسهامات العربية ملامسةً لقلب هذا الموضوع حتى الآن، لأنه انطلق من منظور فكري وأخلاقي واضح يرفض التبسيط لمسألة الهُوية والانتماء، وأعلن

(27) Hastings Donnan & Thomas M. Wilson, *Borders: Frontiers of Identity, Nation & State* (Oxford and New York: Berg Publishers, 1999), p. 14.

(28) معلوف، ص 10.

(29) اليونسكو، «الهوية والتنوع والتعددية: المادة الأولى»، في: **إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي**، الدورة الحادية والثلاثون (باريس: 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001)، شوهد في 2018/2/1، في: http://bit.ly/2DR8XIJ

(30) Mai Yamani, *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity* (London: I.B. Tauris, 2004).

(31) Farha Ghannam, *Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo* (Berkeley: University of California Press, 2002).

المؤلف ذلك صراحة في قوله: «أنا لا أؤمن بالحلول التبسيطية، مثلما لا أؤمن بالهُويات التبسيطية، فالكون آلة معقدة»(32). كما رفض معلوف «مفهوم الهُوية القبائلي» ورآه مصدرًا لكثير من الشرور في العالم اليوم، فكتب: «إذا كان البشر من كل الدول وكل الظروف وكل المعتقدات يتحولون بهذه السهولة إلى قتلة [...] فذلك لأن مفهوم الهُوية القبائلي الذي ما زال سائدًا في العالم كله هو الذي يهيئ لمثل هذا الانحراف»(33).

وقد عدنا إلى كتاب معلوف أكثر من مرة في هذه الدراسة، واستثمرنا بعض الأفكار المهمة التي طرحها، كما تحفظنا على بعض أطروحاته، خصوصًا سعيه للحصول على «عالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء»(34) وهو سعيٌ يعكس ضيق العقل العلماني العربي والفرنسي بالدين، ولا يدل على اتساع الباع اللازم لإدارة الهُويات المتعددة بإنصاف، واعتراف بحق الاختلاف. وسنفصل القول في هذا الأمر فيما بعد.

أما الدراسات الغربية في موضوع الهُويات المتعددة، على أهميتها النظرية، فقد صِيغ كثير منها لغايات محلية، ضمن سعي الدول الغربية إلى المحافظة على ميزانها الاجتماعي الداخلي في ظل هجرة متصاعدة، وبنية سكانية متبدِّلة. لكن المفارقة هي أنه في الوقت الذي يسعى فيه الغربيون إلى توفير مساحة أكبر للتنوع وحق الاختلاف في مدينة واحدة من مدنهم، مثل مدينة مونتريال الكندية(35)، يتجادل الناس في بعض الدول العربية سعيًا لاحتكار هُوية بعض مدنهم، مثل مدينة كركوك العراقية التي ألف أحد أبنائها الكرد كتابًا يدين فيه «عميلة التعريب البغيضة» للمدينة(36).

الهوية: معناها ومبناها

إن أول المفاهيم وأولاها بالتعريف والتوضيح في سياق هذا البحث هو مفهوم «الهُوية» ذاته. ولفظ الهُوية (بضم الهاء) في اللغة العربية مصدر صناعيٌّ مشتق من الضمير «هُوَ»، فـ «الهوية مأخوذة من الهُوَ هُوَ، وهي فِي مقابلة الغيرية»(37). ويدل مفهوم الهُوية عند الشريف الجرجاني على معنى ذات الشيء وجوهره المعبِّر عن وجوده مجردًا عن الزمان. قال الجرجاني في تعريفاته: «الهُوية الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»(38). فالهُوية بهذا المعنى مطابقة

(32) معلوف، ص 29.

(33) المرجع نفسه، ص 29-30.

(34) المرجع نفسه، ص 86.

(35) انظر مثلًا:

Bettina Bradbury & Tamara Myers (eds.), *Negotiating Identities in 19th- and 20th-Century Montreal* (Vancouver: UBC Press, 2005).

(36) محمد علي القره داغي، **هوية كركوك الثقافية والإدارية** (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، 2007)، ص 8.

(37) عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، ترجمة حسن هاني فحص، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 330.

(38) علي بن محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 257.

للماهية والذات. لكن الكَفَوي ميّز بين الهُوية والماهية، فقال: «قد يُسمَّى ما به الشيء هُوَ هُوَ ماهية إذا كان كليًا كماهية الإنسان، وهويةً إذا كان جزئيًّا كحقيقة زيد»[39].

وفي اللغات الأوروبية يحمل لفظ «الهُوية» Identité, Identity معاني التفرد والذاتية وتطابق الوصف مع الموصوف[40]. وقد عرَّفت الباحثة الكندية جووانا رامينز الهُوية بأنها «سِمة مميزة لأي فرد، أو مشتركة بين جميع أعضاء جماعة بشرية محددَّة»[41]. وقد تكون هذه الصفة فطرية بيولوجية مثل لون البشرة، أو ثقافية مكتسبة مثل العقيدة الدينية.

وتنبع أهمية الهُوية ومركزيتها من أن «الناس يحتاجون إلى ملاذات نفسية»[42] يلوذون بها في خضم هذه الحياة. من هنا أمكن القول: «إن الهُوية هي قلب الفرد والجماعة والنسيج الرابط بينهما»[43]؛ إذ من الواضح أن البشر يتفاعلون بسهولة مع البشر الذين يشبهونهم، مقارنةً بتفاعلهم مع مَن يختلف عنهم في العرق أو اللغة أو الثقافة[44]. فثمة رابط وجداني عميق يجعل الوضع في الحالة الأولى مختلفًا عنه في الثانية. وقد عبَّر أمين معلوف تعبيرًا بليغًا عن مثال على هذا الرابط الوجداني، فقال: «عندما نكون في آسيا الوسطى، ونصادف علاّمة عجوزًا على عتبة مدرسة تيْمورية، يكفي أن نتوجه إليه بالعربية ليشعر بالطمأنينة ويتحدث من قلبه، مثلما لن يجازف أبدًا بفعله بالروسية أو الإنكليزية»[45].

وتنقسم الهُويات إلى نمطين؛ إحداهما فردية، والأخرى جماعية. فالهُوية الفردية تعبير عن «اطّراد الشخصية» Continuity of the Personality[46]؛ أي مجموع الصفات المطَّردة في شخصية الإنسان خلال مراحل عمره المختلفة. و«الهُوية الفردية تتشكل اجتماعيًّا ولغويًّا»[47] فهي في جانب كبير منها ثمرة من ثمار الهُوية الجماعية، بل «لا يمكن تصور الهُوية الذاتية من دون أخذ الغير في الاعتبار [...]

(39) أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، ص 961.

(40) حول تعريف الهُوية وظلالها الاشتقاقية والفلسفية في اللغات الأوروبية، انظر:

Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies* (Paris: Seuil, 2004), pp. 581-582; Edward Graig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998), pp. 675-678.

(41) Joanna Anneke Rummens, «Conceptualising Identity and Diversity: Overlaps, Intersections, and Processes,» *Canadian Ethnic Studies Journal*, vol. 35, no. 3 (2003), p. 12.

(42) Edwards, p. 2.

(43) Ibid.

(44) Ruth Mace, Clare Holden & Stephen J. Shennan, *The Evolution of Cultural Diversity: A Phylogenetic Approach* (Walnut Creek: Left Coast Press, 2005), p. 110.

(45) معلوف، ص 19.

(46) Jeffery S. Mio, Joseph E. Trimble & Patricia E. Arredondo, *Key Words in Multicultural Interventions: A Dictionary* (Westport: Greenwood Press, 1999), p. 145.

(47) جون جوزيف، **اللغة والهُوية: قومية – إثنية – دينية**، ترجمة عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة 342 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 10.

فالهُوية حاصل تدفق الحوار بيننا وبين الآخرين»[48]. لكن ما يهمنا هنا هو الهُويات في التعبير الجماعي عنها ضمن سياق اجتماعي.

إن المدخل السياقي الذي نتبناه هنا يضع الهُوية في مسارات عملية مهمة مثل قضايا الانتماء والولاء، ذلك أن «الهُوية [الفردية] ليست ظاهرة نفسية واجتماعية فقط، وإنما هي ظاهرة سياسية بالدرجة الأولى [...] أما الهُوية الجماعية في تشكلها فهي، بالتعريف، ظاهرة سياسية»[49]. بل إن بعض الدارسين يذهبون إلى أن أصل اختلاف الهُويات الثقافية واللغوية هو الخلافات السياسية والتدافعات الاجتماعية[50]. وهو قول له أساس من الوجاهة، بالنسبة إلى بعض الهُويات على الأقل، فأغلب الهُويات الطائفية في الثقافة الإسلامية، مثلاً، ترجع في جذورها إلى خلافات سياسية، تطورت مع الزمن إلى انشقاق اعتقادي وفكري. ولعل أبلغ الأمثلة على ذلك هو الشقاق السنّي - الشيعي.

والهُوية بالمعنى الجماعي صفة جامعة ومانعة. أما كونها جامعة، فلأنها مشتركة بين عدد من البشر تربط بينهم برباط وجداني وعملي؛ إذ إنّ الهُوية «هي التي تعطي معنًى أو حبكة لحياتنا» بتعبير جون جوزيف[51]. وأما كونها مانعة، فلأنها تميز جماعة من البشر من غيرها من الجماعات، فمن وظائف الهُوية «رسم الحدود بين الجماعات»[52] وتمييز بعضها من بعض. وقد استخدم باحثون لغة المجاز في هذا السياق فاعتبروا الرموز الثقافية بمنزلة البوابين وحراس الحدود بين الجماعات[53].

ويتم رسم الحدود بين الجماعات البشرية في قوالب ذهنية بآليتين، هما الغيْريَّة Otherness التي نعرِّف بها الآخرين، والصورة Perception التي نرسمها لهم في أذهاننا. وقديمًا لاحظ الجرجاني أن الشيء يسمَّى هُوية «من حيث امتيازه عن الأغيار»[54]. فالوعي بالذات يستلزم تعريفًا للغير باعتباره مخالفًا للذات أو نقيضًا لها. وقد لاحظ عزيز العظمة في دراسة عن هذا الموضوع في السياق العربي الإسلامي ولعَ الثقافات والحضارات المختلفة بـ «إقامة الفروق مع غيرها» و«تسوير نفسها بالنقائض»[55]. وهكذا تصبح مقولات مثل المدنية والهمجية «علامات على مشابَهة الذات، وأخرى على مباينتها»[56].

وقد أحسن جون جوزيف في تذكيره بالوظيفة المتناقضة للهُوية، من خلال التنبيه إلى أن «هويات المجموعة - وخصوصًا الهويات القومية والعرقية - سلاح ذو حدين، فهي من جهة تؤدي وظيفة

(48) *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Bryan S. Turner (ed.), (Cambridge: Cambridge University press, 2006), p. 277.

(49) S. A. Palekar, *Western Political Thought* (Jaipur: Global Media, 2008), p. 29.

(50) Barvosa, p. 207.

(51) جوزيف، ص 279.

(52) Edwards, p. 101.

(53) Ibid., p. 158.

(54) الجرجاني، ص 195.

(55) عزيز العظمة، **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 222.

(56) المرجع نفسه، ص 223.

إيجابية بمنحها الشعب الشعور بماهيته، والشعور بالانتماء إلى مجموعة [...] ومن جهة أخرى يُبنَى هذا الانتماء دائمًا عبر الاختلاف عن الآخرين. وهذا الاستبعاد الفئوي يمكن له أن يتحول بسهولة أكثر مما ينبغي إلى رغبة في التمييز العنصري والكراهية»[57]. ودعا جوزيف إلى التعاطي مع هذه الوظيفة المزدوجة للهُوية بشيء من الحيطة، وإلى اجتناب شِقِّها السلبي الذي يقود إلى «الكراهية العرقية والقومية والتحامل والظلم، ولكن من دون التضحية في الوقت ذاته بتلك العناصر المفيدة من الهُوية التي تعتبر جوهرية في ازدهار حياة الأفراد والمجتمعات»[58].

تراكم الهويات وتزاحمها

إذا كانت الهُويات في الزمن القديم تتسم بثبات كبير، ولا يجري عليها تغير جوهري إلا بحدوث تغيير ثقافي عميق، مثل ظهور الديانات وميلاد الإمبراطوريات، فإن عصر السرعة الذي نعيشه أنتج ظاهرة الهُويات المتحولة Shifting Identities وجعل تحول الهُوية أسهل وأسرع من قبلُ. فلا يمكن فهم الهُوية، فضلاً عن حُسْن إدارتها، إلا بوضعها في سياق محدد من الزمان والمكان، وفهم واضح لعلاقتها بالهويات الأخرى المتداخلة والمتقاطعة معها.

لا يوجد إنسان بهُوية بسيطة واحدة، فـ «لكل منا هُويات وولاءات متصارعة»[59]. ولكل جماعة بشرية أكثر من هُوية تتنازعها، فيظهر بعضها ويخفت الآخر، ويطغى بعضها على بعض، لكنها لا تمَّحي ولا تنتفي. وفي حياة الفرد والجماعة البشرية توجد أكثر من هُوية مؤثرة في الوقت ذاته. ولكل هُوية سِمات Markers وصفات Attributes تميزها من غيرها. ويمكن القول إن لكل منا هُوية مركَّبة من هويات متعددة Multiples Identities هي سِماتٌ وصفاتٌ لهُويتنا الكلية المركَّبة. وقد عبر معلوف عن ذلك بالقول: «لِي انتماءاتٌ مشتركة مع كل كائن حيٍّ، ولكن لا يوجد كائن في الكون يشاطرني كل انتماءاتي [...] كل شخص دون استثناء يتمتع بهُوية مركَّبة»[60]. ويميز معلوف بين الهُوية والانتماء، فهو يرى أن الهُوية واحدة، لكنها تتركب من أكثر من انتماء[61]. فالانتماء عند معلوف هنا مرادف للسِّمات والصفات المكوِّنة للهُوية الواحدة.

وهنا يحسن الحديث عن مفهومَي تراكم الهويات Identity Overlapping وتزاحم الهويات Identity Intersection. فتراكم الهُويات مفهوم زمني نظري؛ ذلك أنه مبنيٌّ على ترتيب للهويات طبقًا لأسبقيتها في الزمان، لا طبقًا لأولويتها عند الشخص أو المجتمع. فالهُوية العربية، مثلاً، سابقة زمنيًا على الهُويتين المسيحية والإسلامية، والهُوية الحجازية سابقة زمنيًا على الهُوية السعودية.

(57) جوزيف، ص 61.

(58) المرجع نفسه، ص 61.

(59) Richard Delgado & Jean Stefancic, *Critical Race Theory: An Introduction* (New York: New York University Press, 2001), p. 9.

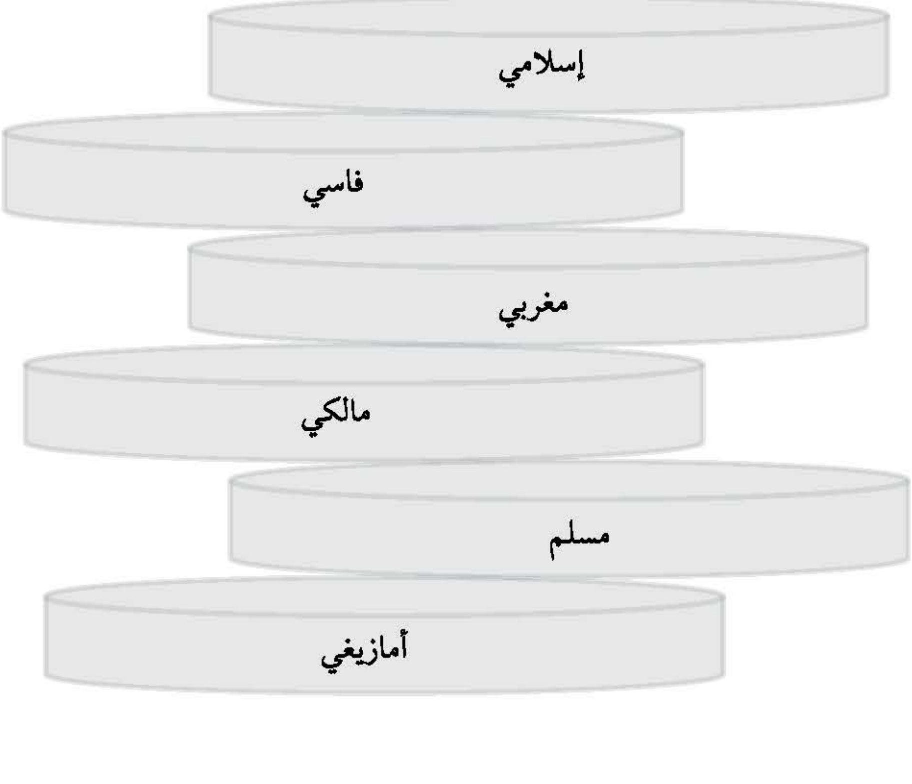
(60) معلوف، ص 22.

(61) المرجع نفسه، ص 7-8.

أما تزاحم الهُويات، فهو مفهوم مكاني. والتزاحم نتاج للتراكم ولاحقٌ به، وهو موضوع الصراع وإدارة الصراع. ويؤدي التزاحم إلى أرجحية هُوية على أخرى لدى الفرد أو المجموعة، فالهُوية العربية، مثلاً، راجحة لدى القومي العربي، بينما تترجح الهُوية الإسلامية لدى الإسلامي ذي النزوع العالمي، والهُوية الوطنية لدى الوطني المنكفئ.

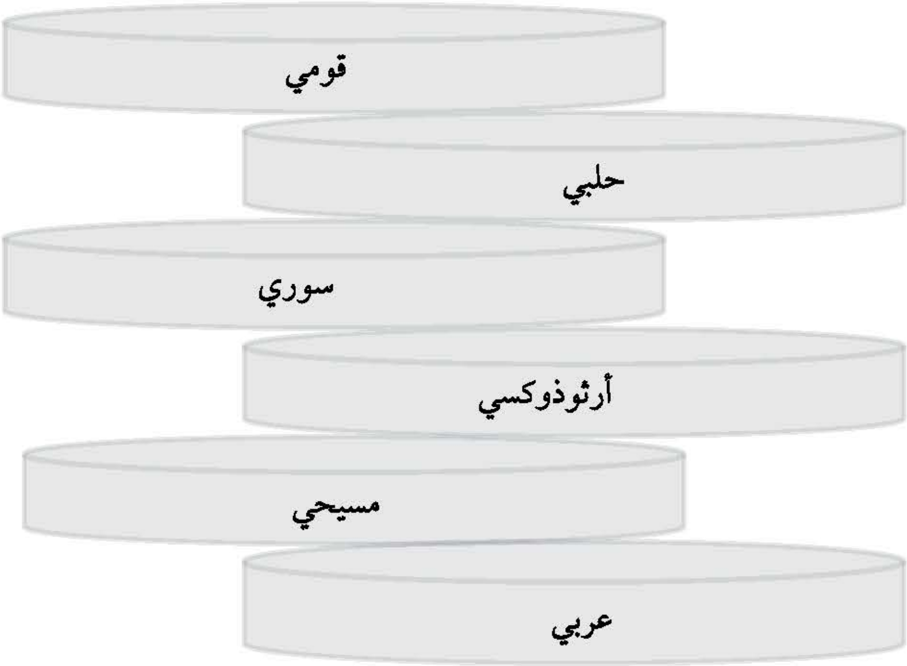
وأحيانًا لا يكون ترجيح هوية على أخرى عملاً واعيًا، بل يكون ردة فعل على تهديد إحدى هويات الجماعة، فتبرز الهُوية المهدَّدة، ويتم التركيز عليها على نحو لافت، بقدر ما يقتضيه التهديد الذي يواجهها، وهكذا «حيث يشعر الناس أنهم مهدَّدون في عقيدتهم يبدو أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها. ولكن لو كانت لغتهم الأم ومجموعتهم الإثنية هي المهدّدة لقاتلوا بعنف ضد إخوتهم في الدين»[62]. وقد لاحظ دارسون معاصرون لمسألة التفاوض الاجتماعي حول الهُوية أن «استيقاظ الهُويات المنسية» عرَضٌ من أعراض العولمة التي نعيشها اليوم[63]. وفيما يلي رسوم تقرب مفهوم تراكم الهُوية وتزاحمها:

الرسمان (1-2)
تراكم الهُويات في الزمان

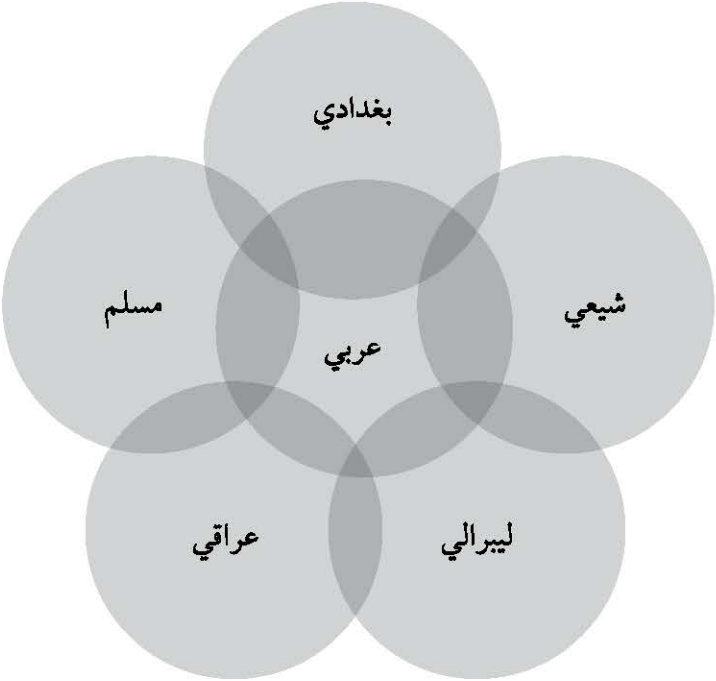


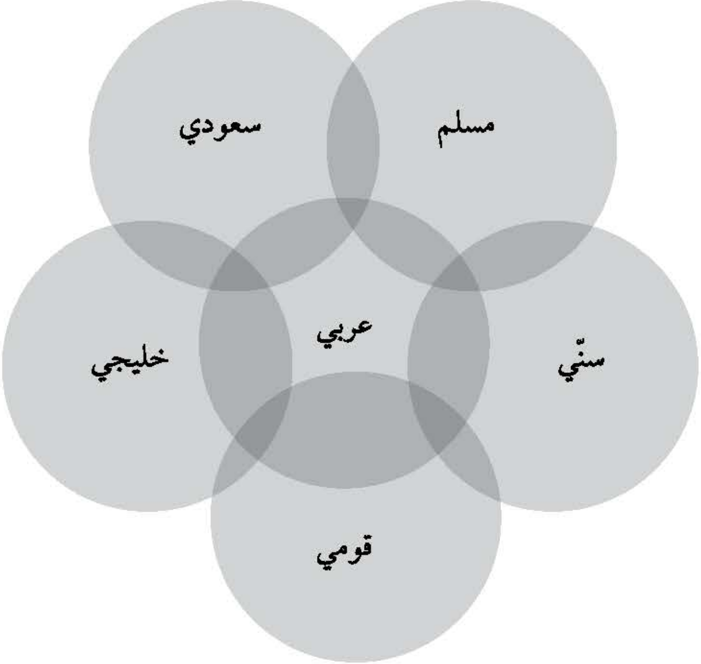
(62) معلوف، ص 16.

(63) Ljubomir Danailov Frckoski, *Negotiation in Identity Conflicts*, 3rd ed. (Skopje, Macedonia: Magor Doo, 2012), p. 9.



الرسمان (3-4)
تزاحم الهُويات في المكان





الهُوية والتفاوض الاجتماعي

يميل الفرد والجماعة إلى إبراز هُوية وترك أخرى في الظل بضغط من ظروف السياق المحيط، أو استجابة لمصلحة عامة أو خاصة. وإذا كان من الناس مَن يضطرون في المجتمعات القمعية إلى كبت بعض هوياتهم اضطرارًا، فإن المجتمعات المفتوحة تُعين الناس على الاعتزاز بهوياتهم المتعددة، وتبقى صياغة الهويات المتراكمة والمتزاحمة في قالب قومي وولاء وطني جامع، من دون أن يبغيَ بعضها على بعض، من التحديات الكبرى في الدول العربية المعاصرة[64].

والتفاوض الاجتماعي على الهُوية ظاهرة دينامية، تُظهر الهُويةَ في تشكلها الدائب، حصيلةً لتكيفٍ وتنازلٍ ضمني بين الفرد والمجتمع، وبين الجماعات المختلفة داخل المجتمع الواحد[65]. فنظرةُ المجتمع إلى الفرد مؤثرة في سلوكه واختياراته، بما في ذلك الاختيارات ذات الصلة بالهُوية، مثل الدين الذي يدين به واللغة التي يتحدثها. فالهُوية نوع من بناء التوازن بين شخصية الفرد ومتطلبات الجماعة، وبين شخصية الجماعة ومتطلبات المجتمع.

ومن مظاهر التفاوض الاجتماعي على الهُوية في سياق واحد ما يمكن اعتباره تنازل هُوية لأخرى عن الصدارة. فيتم إبراز هُوية، وإبقاء أخرى في الظل من دون نزع الشرعية عنها، من أجل تحقيق التوازن

(64) Liora Lukitz, *Iraq: The Search for National Identity* (London: Frank Cass Publishers, 1995), p. 40.

(65) Aneta Pavlenko and Adrian Blackledge (eds.), *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts* (Clevedon: Multilingual Matters Limited, 2003), p. 3.

السياسي والانسجام الاجتماعي. وقد يكون هذا أمرًا إيجابيًا إذا كان يحقق مصلحة عامة للمجتمع. فإبراز الهُوية العربية في لبنان، مثلاً، على حساب الهُوية الدينية، من أجل احتواء الانتماء الطائفي والديني المتنوع، وإبراز الهُوية الإسلامية في المغرب، مثلاً، على حساب الهُوية العربية، من أجل احتواء الاختلاف العرقي بين العرب والأمازيغ، مثالان على هذا النوع من تقديم هُوية على أخرى؛ سعيًا لتحقيق مصلحة اجتماعية عامة.

وقد يفرض التفاوض والتدافع الاجتماعي بروز هُوية في بلد بعينه، مع ضمور تلك الهُوية ذاتها في بلد آخر، وبقائها في الظل ضمن المسكوت عنه. فلا حاجة إلى إبراز الهُوية الأفريقية السمراء في بلد كل مواطنيه أفارقة سُمر، بينما تبرز هذه الهُوية في سياق الصراع بين السود والبيض في بلد آخر. وهكذا فـ «إن العامل الذي يحدد هُوية طفل يولد في نيجيريا هو كونه يُورُوبَا أو هاوْسَا، وليس كونه أسودَ أو أبيضَ، أما في أفريقيا الجنوبية فكون المرء أسودَ أو أبيضَ يبقى عاملاً مهمًا في الهُوية»[66].

وأحيانًا يكون الانتماء إلى هُوية معينة إشكاليًّا لأصحابه، بسبب مركّب النقص الناتج من الضعف، فيسعون إما للتملص من هُويتهم الذاتية، وإما للرفع من قيمتها، تعويضًا عن ذلك النقص[67]، وهي ظاهرة شائعة لدى الشعوب التي خضعت لقهر عسكري. وهذا المنطق المتعصب للهُوية – مثل المنطق المتنصل منها – حالة ثقافية مرَضية؛ ذلك أن «التنصل من الهُوية والتعصب لها وجهان لعملة واحدة»[68]، كما لاحظ عزمي بشارة. فكلا الموقفين ينمّ عن نفس مهزوزة، وعن ذاتٍ فاقدةٍ للثقة بذاتها.

الهوية والذاكرة الجمعية

من المفاهيم ذات الصلة العميقة بقضية الهويات، خصوصًا الهويات القومية والدينية، مفهوم سردية الهُوية Identity Narrative؛ والمقصود به التعبير عن الذاكرة الجمعية تعبيرًا يخدم شرعية بعض الهُويات، أو ينفي الشرعية عن الهُويات الأخرى، بما يستتبعه ذلك من الصراع بين الرؤى المختلفة للتاريخ. فسردية الهُوية بهذا المعنى تكاد ترادف الذاكرة الجمعيّة، لكن في سياق تراكم الهُويات وتزاحمها. وأهمية الذاكرة الجمعيّة هي أنها يمكن ترجمتها إلى إرادة مشتركة أو إرادات متنافرة، بكل ما يترتب على ذلك من أثر في حاضر المجتمعات ومستقبلها. فـ «الذاكرات المشتركة والإرادة المشتركة تساوي الروح المشتركة التي تكوّن الأمّة»[69].

والذاكرة التاريخية المشتركة من أهم الأسس التي تنبني عليها الأمم؛ فـ «الذاكرة التاريخية هنا ممارسة حاضرة»[70]، كما أن التعلق بالماضي المشترك يعطي الأمة إحساسًا بالوحدة العمودية يخفف من

(66) معلوف، ص 25.

(67) Carl A. Grant & Gloria Ladson-Billings, *Dictionary of Multicultural Education* (Westport: Greenwood Press, 1997), p. 108.

(68) بشارة، ص 181.

(69) جوزيف، ص 260.

(70) بشارة، ص 204.

وقع التنوع الأفقي الذي تعيشه[71]. لكن الأمر لا يتوقف عند الإحساس بالوحدة العمودية المُمْتدَّة في الماضي، بل يشمل أيضًا إحساسًا بـ «الوحدة الأفقية» التي تحدث عنها أندرسون[72]. وهي وحدة تتجسد في آمال الحاضر والمستقبل أكثر مما تتعلق بالماضي.

وقد أكد فيلسوف الأخلاق والسياسة الأسكتلندي المعاصر آلاسدير ماكنتاير ما للسردية التاريخية من أهمية في تشكل الهُوية، وبناء المسؤولية التضامنية، فكتب: «لا أستطيع الإجابة عن السؤال: ماذا أفعل؟ قبل الإجابة عن السؤال: أي سردية أجد نفسي جزءًا منها؟»[73] ذلك أن «قصة حياتي مندمجة دائمًا في قصة تلك الجماعات التي أستمدُّ منها هويتي»[74].

ونبَّه عزمي بشارة إلى وجه من أوجه الذاكرة الجماعية لم يتنبه إليه كثيرون، وهو «النسيان الجماعي». فبناء الأمّة يحتاج إلى النسيان الجماعي حاجتَه إلى التذكر الجماعي؛ ذلك أن «الذاكرة الجماعية التاريخية تفترض النسيان الجماعي لحروب الرعاة والقبائل، ولتعاون إحدى القبائل مع الغزاة الأجانب ضد القبائل الأخرى»، لأن «الأمّة رابطة معنوية يتطلب وجودها الذاكرة الجماعية، والنسيان الجماعي، والهدف السياسي»[75].

لكنَّ للذاكرة التاريخية جانبًا خطيرًا، وهو إمكان انشطارها إلى ذاكرات متوازية، تقرأ ماضي المجتمع الواحد بطرائق متناقضة. وقد لاحظتْ جيلْ أَدِي في دراستها عن (الماضي المضطرب) أن «المحافظة على ذاكرات مفرّقة وتغذيتها قد يفتحان باب الصراعات الاجتماعية العنيفة»[76]. ولعل أبلغ مثال على الذاكرات/ السرديات المتوازية المفرّقة في الفضاء العربي اليوم هو الجدل السنّي - الشّيعي حول وقائع التاريخ الإسلامي: مبناها ومعناها، وهو جدل أحال التاريخ محرِّضًا وحافزًا على التعصب، لا منيرًا للطريق بالعبرة والخبرة[77].

ومهما يكن من أمر، فإن السردية صناعة للذات أكثر من كونها تعبيرًا عن الذات[78]، والماضي مشرِّع للحاضر ومعلِّق عليه في كل الثقافات البشرية. وحتى حين تتجه المجتمعات إلى المستقبل، فإنها

(71) Yasir Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), p. 38.

(72) Anderson, p. 7.

(73) Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), p. 216.

(74) Ibid., p. 221.

(75) بشارة، ص 206.

(76) Jill A. Edy, *Troubled Pasts: News and the Collective Memory of Social Unrest* (Philadelphia: Temple University Press, 2006), p. 11.

(77) انظر: مثالًا على الذاكرات التاريخية المتوازية، رؤية السّنّة والشّيعة لشخصية صلاح الدين الأيّوبي في هذه الدراسة:
Mohamed El-Moctar, «Saladin in the Sunni and Shi'a Memories,» in: Nick Paul & Suzanne Yeager (eds.), *Remembering the Crusades: Myth, Image, and Identity*, Serie: Rethinking Theory (Baltimore: John Hopkins University Press, 2012), pp.197-214.

(78) Nikki Slocum-Bradley (ed.), *Promoting Conflict or Peace through Identity* (Farnham: Ashgate, 2008), p. 5.

تبدأ دائمًا بشيء من إثبات الذات، من خلال الالتفات إلى الماضي تأصيلاً وتحليلاً، ونقدًا مُتجاوِزًا. فاستمداد المستقبل شرعيته من الماضي ظاهرة مطّردة في الخطابات السياسية والثقافية.

لكن الاستمداد من التاريخ يأتي أحيانًا في صورة مَرَضية، في شكل هروب إلى الماضي من أعباء الحاضر، وأَمْثلة للماضي Idealization تحوِّله من تاريخ بشر من لحم ودم، إلى «تاريخ ملائكة» يستحيل الاقتداء بهم واللحاق بهم. وخطر هذا النوع من التناول للتاريخ أنه يحوِّل ماضي الأمّة «من تاريخ حيٍّ نابض، إلى تاريخ جامد مقدّس، يثير الحماس لكنه لا يمنح الخبرة، يحرك الهمّة لكنه لا يقدم العبرة، يُظهر تقصير الخلف، لكنه يقنطهم من اللحاق بالسَّلف»[79]. وهذا المنحى من تناول التاريخ ذائع في الخطاب السلفي اليوم.

وقد شاعت مقولة بين الناس هي أن المنتصر هو الذي يكتب التاريخ، وهي مقولة ليست دقيقة. فكُتّاب التاريخ كُثْر، والثقافة التاريخية تركيب من سرديات شتى لأطراف شتى[80]. وقد يكون صوت المنتصر أعلى، لكنه لا يكون الصوتَ الوحيد أبدًا، فهنالك صراع دائب بين السردية المهيمنة Master-Narrative التي يعبر عنها الطرف الأقوى، والسرديات المعاكسة Counter-Narratives التي تتحداها وتناقضها[81].

ويرجع الفضل للفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار (1924–1998) في صياغة فكرة الصراع بين السردية المهيمنة والسرديات المعاكسة في دراسته عن «ظرف ما بعد الحداثة»[82]. فصراع السرديات على الماضي مجرد غطاء شفاف للصراع على الحاضر، والذاكرات التاريخية المتوازية إنما تتنافس على امتلاك الزمن الغابر من أجل احتلال مساحة في المستقبل الآتي.

وقد قدَّم أدوارد سعيد في كتابه **ما وراء السماء الأخيرة** مثالاً على هذا الصراع بين السردية المهيمنة والسرديات المعاكسة، فكتب عن الكبت الذي تعانيه السردية الوطنية الفلسطينية أمام السردية الإسرائيلية الصهيونية قائلاً: «بما أن تاريخنا محرَّم، فإنَّ السرديات حوله نادرة. فقصة الوطن والأمّة مدفونة في باطن الأرض، وحينما يسمحون لها بالظهور للسطح تظهر ممزَّقة، مشاكِسة، متطرفة، غامضة دائمًا، وبصيغ شائنة في الغالب»[83].

(79) محمد بن المختار الشنقيطي، **الخلافات السياسية بين الصحابة: رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 69.

(80) Julie Byrd Clark, *Multilingualism, Citizenship and Identity: Voices of Youth and Symbolic Investments in an Urban, Globalized World* (London: Continuum International Publishing, 2010), p. 72.

(81) Stephen Prickett, *Narrative, Religion, and Science: Fundamentalism versus Irony, 1700-1999* (New York: Cambridge University Press, 2002), pp. 103-104, 243.

(82) *Jean-François Lyotard, La Condition Postmoderne: Raport sur le Savoir,* Collection Critique (Paris: Les Editions de Minuit, 1979), pp. 35-40.

(83) Edward Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (London: Faber & Faber, 1986), p. 20.

الهُوية و"الجماعات المتخيَّلة"

من المفاهيم المهمة ذات الصلة بقضية الهُوية مفهوم «الجماعة المتخيلة» الذي نحته عالِم السياسة الإيرلندي بنيديكت أندرسون (1936–2015) وجعله عنوانًا لكتابه الأشهر. فقد جادل أندرسون بأن «الأمّة» بالمعنى القومي المعاصر مجرد «صنائع ثقافية (Cultural Artifacts) من نوع خاص»[84]. وتوصل إلى أن الأيديولوجيات القومية «قوية سياسيًا، فقيرة فلسفيًا»، منتهيًا إلى أن أفضل تعريف للأمّة، بالمعنى القومي المعاصر، هو أنها «جماعة سياسية متخيَّلة»[85].

وقد سبق ابنُ خلدون أندرسون في الانتباه إلى دور المخيال الجمعي في صناعة الهُويات منذ قرون. ففي سياق حديثه عن العصبية والتعاضد الاجتماعي والسياسي، لاحظ ابن خلدون أن «اللُّحمة الحاصلة من الولاء مثل لُحمة النسب أو قريبًا منها [...] إذ النسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعُه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»[86]. فما ذهب إليه ابن خلدون من أن «النسب أمرٌ وهميٌّ» في سياق المجتمعات القديمة قريبٌ مما قصده أندرسون بفكرة «الجماعات المتخيَّلة» في المجتمعات الحديثة.

على أن هذا لا يعني أن هذه الهُوية القومية مبنية على تخيل محض (كما توحي بذلك نظرية أندرسون)، ولا على أن النسب وهمٌ محض (في نظرية ابن خلدون)؛ إذ توجد دائمًا جذور تاريخية وثقافية موضوعية لمثل هذا التخيل. وقد أقرَّ ابن خلدون نفسه أن «الصريح من النسب [...] يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومَن في معناهم»[87]. فالنسب في البدو قد يكون أحيانًا حقيقة لا وهمًا.

إنّ المجموعات القومية «متخيَّلة لكنها ليست خيالية»[88]، كما لاحظ أدواردز. ووجود جماعة متخيَّلة، بالمعنى الذي قصده أندرسون، يستلزم وجودًا تاريخيًا سابقًا غير خيالي. وكل ما في الأمر هو «إعادة ترتيب وإبراز لعناصر سابقة في الوجود» على فكرة القومية ذاتها، «فالقومية تأخذ النسيج الإثني، فتفصِّله وتشذِّبه ليلائم الظروف، ثم تضيف إليه إكسير السيادة السياسية السحري»[89]. وربما كان ياسر سليمان على حق حين أكد أن القومية ظاهرة حقيقية وخيالية، أصيلة ومبتدَعة، واقعية وخطابية[90].

وعمومًا، فإن الأيديولوجيا القومية استخدامٌ لصورة مركَّبة من الماضي (ليست بالضرورة دقيقة) لبناء صورة مرغوب فيها للمستقبل (ليست بالضرورة واقعية)؛ حيث تكون صلاحية الفكرة في الحالتين غير مرادفة بالضرورة لصحتها، إذا اعتمدنا تصنيف مالك بن نبي للأفكار[91]. ولو أننا وسَّعنا مفهومي

(84) Anderson, p. 4.

(85) Ibid., p. 6.

(86) عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر [تاريخ ابن خلدون]**، ج 1، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 162.

(87) المرجع نفسه، ج 1، ص 162.

(88) Edwards, p. 178.

(89) Ibid., p. 9.

(90) Suleiman, p. 42.

(91) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص 102.

«الولاء» و«النسب» في نظرية ابن خلدون، فوضعْنا النسب موضع الانتماء القومي المعاصر، ووضعْنا الولاء موضعَ الانتماء الإسلامي الجامع، وانتبهنا لملاحظة ابن خلدون الدقيقة حول أداء الولاء وظيفة النسب السياسية، لأمكننا أن نصالح بين العروبة والإسلام، باعتبارهما هويتين متكاملتين، بدلاً من الانكفاء على النسب فقط، وهو «أمر وهميٌّ» بتعبير ابن خلدون.

عروبة في سياق إسلامي

إن ما يحتاج إليه العرب اليوم هو عناقٌ بين العروبة والإسلام، لا نفْي أحدهما للآخر. وليس من السديد بمنطق الهُوية السياقية ما يذهب إليه بعض الإسلاميين من سعي لنزع الشرعية عن القومية العربية وغيرها من هُويات قومية، ولا ما يذهب إليه بعض العلمانيين من سعي لنزع الشرعية عن الهُوية الإسلامية، وتعطيل لوظيفة الانتماء الجماعي إلى الدين عامة. ولعل أمين معلوف - في موقفه المضطرب من مسألة الهُوية الدينية - مثال معبِّرٌ في هذا المضمار. فرغم إقرار معلوف أن «شعور الانتماء إلى عقيدة مشتركة هو اليوم الرباط الأوثق للقوميات»(92)، فإنه يضيق ذرعًا بأي هُوية أو انتماء جماعي إلى الدين، ويتمنى اختفاء هذا النمط من الانتماء من الوجود!

يقول معلوف: «لا أحلم بعالم لا مكان فيه للدين، وإنما بعالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء، بعالم لا يستشعر فيه الإنسان - مع بقائه متعلقًا بمعتقداته وعبادته وقيمه الأخلاقية المستلهَمة من كتاب مقدّس- بالحاجة إلى الانضمام إلى إخوته في الدين [...] يجب التمكن من إشباع الهُوية بطريقة أخرى»(93). وهنا يَظهر ضِيق العقل العلماني بالدين، وعدم قدرته على الاعتراف به هُويةً جماعيةً، ضمن الهُويات الإنسانية المتعددة، خصوصًا العلمانية الفرنسية التي تأثر بها معلوف كثيرًا، بحكم كونه مواطنًا فرنسيًا، ضليعًا في التاريخ الفرنسي، عميق الارتباط بالثقافة الفرنسية. لكن ما يحتاج إليه العرب اليوم هو التلاقي الإنساني مع عمقهم الحضاري الإسلامي، بعيدًا عن «السجون العقلية»(94) المسوَّرة بأسوار التحيز.

أما ضيق بعض الإسلاميين العرب بالقومية العربية، وسعيهم لنزع الشرعية عنها، بصفتها انتماء، فهو الوجه الآخر للعجز عن اتساع الباع للهويات المتعددة. وما أجدر هؤلاء الإسلاميين الطامحين إلى وحدة الشعوب الإسلامية بالتأمل فيما سطَّره ثلاثة من خيرة العقول المسلمة المعاصرة في هذا المضمار، وهم عبد الرحمن الكواكبي (1855–1902) وعبد الرزاق السنهوري (1885–1971) ومالك بن نبي (1905–1973). فقد كان هؤلاء المفكرون من القلائل الذين قدموا رؤية عملية للوحدة الإسلامية، لا تقفز على مقتضيات الزمان والمكان، ولا تتجاهل المسافات الجغرافية والاختلافات الثقافية بين أبناء الأمة الإسلامية.

---

(92) معلوف، ص 85.

(93) المرجع نفسه، ص 86–87.

(94) مصطلح «السجون العقلية» mental prisons نحته جيل باكي للتعبير عن التعصب والانغلاق، انظر:
Gilles Paquet, *Deep Cultural Diversity: A Governance Challenge* (Ottawa: University of Ottawa Press, 2008), p. 173.

كان أول هؤلاء هو الكواكبي الذي استلهم فكرة الوحدة الفدرالية الأميركية والألمانية، فنظّر للوحدة الإسلامية في شكل «اتِّحاد إسلامي تضامني تعاوني، يقتبس ترتيبَه من قواعد اتحاد الألمانيين والأمريكانيين»[95] ويقوده خليفة عربيٌّ، يكون رمزًا ومصدر قوة معنوية لوحدة طوعية مرنة بين دول مستقلة؛ على ألّا تتجاوز سلطة هذا الخليفة حدود إقليم الحجاز، فهو يرعى شؤون المسلمين الشعائرية في الحج والعمرة، ولا يتدخل في شؤون الدول الإسلامية المكوِّنة للاتحاد. بل هو لا يملك القوة لهذا التدخل حتى إن رغِب في ذلك: فـ«الخليفة لا يتدخل في شيء من الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات قطعيًا»[96]، و«لا يكون تحت أمره قوة عسكرية مطلقًا»[97]؛ لضمان أنْ لا يتسلط على الدول الإسلامية الأخرى.

أما السنهوري، فقد دعا إلى إعادة تعريف الخلافة وتطويرها، لتصبح «عصبة أمم شرقية» تتسم بالمرونة، وتراعي الخصوصيات الاجتماعية والثقافية للشعوب. وكان السنهوري مدركًا تمام الإدراك ضرورةَ التوفيق بين الهُويات القومية والدينية والإنسانية، فجعل إهداءَ كتابه: «إلى كل شرقي يستطيع أن يوفِّق بين انتماءاته الدينية والقومية والعِرقية، وبين انتمائه إلى الشرق وطنِه الكبير وانتمائه إلى الوطن العلمي الأكبر: الإنسانية»[98].

وبدلًا من نزع الشرعية عن الانتماءات الوطنية والقومية الذي تبنَّاه بعض الإسلاميين من بعدُ، دعا السنهوري إلى «تنمية القوميات لتكون القاعدة المتينة لبناء المستقبل، مع كبح جماح النزعات العنصرية»، فضمن بذلك التوازن بين عالمية الإسلام، وخصوصية القومية. يقول السنهوري:

«يجب علينا أن نجد حلًا يمكن أن يضمن صورةً من الوحدة بين الشعوب الإسلامية، مع إعطاء كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي الكامل. إن الحل الذي نراه يجب أن يضمن لنا تنمية القوميات، لتكون القاعدة المتينة لبناء المستقبل، مع كبح جماح النزعات العنصرية، حتى تتمشَّى مع تكوين جماعة عالمية، في إطار جامعة شعوب شرقية. وهذا هو الحل العملي من وجهة نظرنا»[99].

وعلى خُطى الكواكبي والسنهوري قدَّم مالك بن نبي تصورًا لمشروع «كومنويلث إسلامي» في صيغة وحدة مرنة بين عوالم ستة، يضم كل منها إحدى الكتل البشرية الإسلامية الكبرى، وهي: العالم الإسلامي الأفريقي، والعالم الإسلامي الصيني - المنغولي، والعالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الماليزي، والعالم الإسلامي الإيراني، والعالم الإسلامي الأوروبي[100]. وهي فكرة قريبة من فكرة الفدرالية الإسلامية لدى الكواكبي.

(95) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ط 2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1982)، ص 237.

(96) المرجع نفسه، ص 236.

(97) المرجع نفسه.

(98) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، د.ت.)، ص 6.

(99) المرجع نفسه، ص 340.

(100) مالك بن نبي، **فكرة كمنويلث إسلامي**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 45.

وأقرَّ مالك بن نبي بضرورة أخذ الفوارق القومية في الاعتبار إذا أريد للوحدة أن تكون خطة عملية، لا فكرة مجردة، فكتب: «لكي ينتظم الكمنويلث الإسلامي طبقًا لأوضاعه الخاصة، ولانسجامه مع تطور العالم المخطَّط، يجب أن يُخطَّط ككتلة للعوالم الإسلامية، يرأسها المؤتمر الإسلامي كجهاز فدرالي. ودستور الاتحاد يجب أن يقوم على دراسة جديدة للإمامة، مع استخدام الرابطة الاقتصادية حيثما وجدت بطبيعتها مثلاً بين مصر والسودان، والرابطة القومية مثلاً في البلاد العربية»[101].

ليس يهمنا هنا فكرة «الخلافة» كما صاغها الكواكبي والسنهوري، ولا فكرة «الكومنويلث» كما صاغها مالك بن نبي. فقد وقع تغيّر كثير في المنطقة وفي العالم منذ أن تقدم هؤلاء الأكابر بأفكارهم لتحقيق وحدة المسلمين. إنَّ ما يهمنا هو المنطق الفكري والأخلاقي الذي حكم تنظيرهم. وهو منطق اتَّسم بالرحابة والروح العملية، وبقبول الهُويات المتعددة وشرعيتها، وبرفض التضارب بين الهُوية العربية وفضائها الإسلامي والإنساني.

خاتمة

في ختام دراسته عن اللغة والهُوية، كتب البحَّاثة اللبناني الأميركي جون جوزيف: «إن ما يعتبر خطرًا بالفعل، بحسب رأيي، هو الأمل في حلول مطلقة»[102]. ويشاطر هذا البحث السيد جوزيف رأيَه في مخاطر الحلول المطلقة، وفي ضرورة التعامل مع قضية الهُوية العربية بمنظور نسبيٍّ وصدر رحب.

لقد سادت الحلول المطلقة في كثير من التنظير العربي والممارسة السياسية العربية المعاصرة حول قضية الهُوية. والحلول المطلقة لا تقدِّم حلاً، بل هي حلول خطِرة، لما تشتمل عليه من اختزال للمشكلات الإنسانية المركبة. فما يحتاج إليه العرب اليوم هو موقف يرفض الحلول المطلقة، ويؤمن بالعدل والحرية من غير ازدواجية ولا مثْنوية، ويتبنَّى الحلول النسبية التي تجمع بين حق الذات في التمسك بذاتها، وحقِّ الغير في الاحترام والتقدير.

ربما يحْسُن أن يفكر العرب في هويتهم باعتبارها ظاهرة سياقية لا تنفك صفاتها عن صلاتها. فلا يمكن أن تنبتَّ الهُوية العربية عن فضائها الإسلامي، ولا عن روابطها الإنسانية. وهذا ما ألَحَّت عليه خيرة العقول العربية والإسلامية في القرن العشرين، ومنها الثلاثي الذي بسطنا رؤيته في ختام البحث: الكواكبي، والسنهوري، ومالك بن نبي. فليست أمّة النخلتين في حاجة اليوم إلى إثبات الذات بنفي الغير داخل حدودها، ولا بالتنكُّر لما نسجتْه القرون من أرحام دينية وثقافية وإنسانية بينها وبين الشعوب الإسلامية المحيطة بها، ولا بالانبتات عن بقية الإنسانية. وإنما هي في حاجة إلى إنسانية أكثر، تجمع بين الاعتزاز بالذات من دون صلَف، وإثرائها بما لدى الغير من دون مَذلّة، مع روح الإنصاف والاعتراف بحق الاختلاف، فلدى الأقوام الآخرين مثل ما لدى العرب من عزة قومية وحرص على الهُوية.

إن وراء العرب تاريخًا طويلاً من التلاقي والامتزاج ببقية الإنسانية، وما يجمع العرب مع الترك والكرد

(101) المرجع نفسه، ص 15.

(102) جوزيف، ص 280.

والأمازيغ وغيرهم من الأقوام المسلمة التي خاضت معهم تجربة الإسلام التاريخية على مدى أربعة عشر قرنًا أعمقُ وأوثقُ مما يجمع الفرنسيين والألمان والإيطاليين، وغيرهم من الشعوب الأوربية التي تستظل اليوم بمظلة الاتحاد الأوروبي. وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية في الماضي «لم تعرف لاهوت نفي الآخر» كما لاحظ جورج طرابيشي، فما أغناها عن هذا النفي في لحظة التداخل الكبرى التي تعيشها البشرية اليوم.

References المراجع

العربية

ابن الجوزي، عبد الرحمن. **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش**. الرياض: دار الشريف، 1998.

أدونيس (بالتعاون مع شنتال شواف). **الهوية غير المكتملة: الإبداع، الدين، السياسة، والجنس**. ترجمة حسن عودة. دمشق: بدايات، 2005.

اشبنغلر، أسوالد. **تدهور الحضارة الغربية**. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه [صحيح البخاري]**. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دمشق: دار الفكر، 2002.

________. **فكرة كمنويلث إسلامي**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 2000.

________. **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**. سلسلة مفاهيم إسلامية. بيروت: دار الإرشاد، 1969.

بشارة، عزمي. **طروحات عن النهضة المعاقة**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2003.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **كتاب التعريفات**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

جوزيف، جون. **اللغة والهوية.. قومية - إثنية - دينية**. ترجمة عبد النور خراقي. سلسلة عالم المعرفة. 342. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

حرب، علي. **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر [تاريخ ابن خلدون]**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1988.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، د.ت.

السهمي، أبو القاسم. **تاريخ جُرجان**. ط 4. بيروت: عالم الكتب، 1987.

الشنقيطي، محمد بن المختار. **الخلافات السياسية بين الصحابة: رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

طرابيشي، جورج. **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعُصاب جماعي**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

العظمة، عزيز. **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

الكفوي، أيوب بن موسى. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى**. ط 2. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية. الرباط: دار أبي رقراق، 2004.

المقري، شهاب الدين. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. بيروت: دار صادر، 1997.

معلوف، أمين. **الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة**. ترجمة نبيل محسن. دمشق: دار ورد، 1999.

نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد. **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**. ترجمة حسن هاني فحص. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

اليونسكو. **إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي**. الدورة الحادية والثلاثون. باريس: 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001. في: http://bit.ly/2DR8XIJ

الأجنبية

Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

Barvosa, Edwina. *Wealth of Selves: Multiple Identities, Mestiza Consciousness, and the Subject of Politics*. College Station, TX: Texas A & M University Press, 2008.

Bradbury, Bettina and Tamara Myers (eds.). *Negotiating Identities in 19th- and 20th-Century Montreal*. Vancouver: UBC Press, 2005.

Cassin, Barbara (ed.). *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Paris: Seuil, 2004.

Clark, Julie Byrd. *Multilingualism, Citizenship and Identity: Voices of Youth and Symbolic Investments in an Urban, Globalized World*. London: Continuum International Publishing, 2010.

Delgado, Richard & Jean Stefancic. *Critical Race Theory: An Introduction*. New York: New York University Press, 2001.

Donnan, Hastings & Thomas M. Wilson, *Borders: Frontiers of Identity, Nation & State*. Oxford: Berg Publishers, 1999.

Edwards, John. *Language and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Edy, Jill A. *Troubled Pasts: News and the Collective Memory of Social Unrest*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.

Frckoski, Ljubomir Danailov. *Negotiation in Identity Conflicts*, 3rd ed. Skopje, Macedonia: Magor Doo, 2012.

Ghannam, Farha. *Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Gohier, Christiane. «Sens de l'identité et rapport à l'autre: genèse d'une éducation à la responsabilité.» *Canadian Journal of Education/ Revue canadienne de l'éducation*. vol. 14. no. 4 (Autumn 1989).

Gosine, Kevin. «Essentialism versus Complexity: Conceptions of Racial Identity Construction in Educational Scholarship.» Canadian Journal of Education/ Revue canadienne de l'éducation. vol. 27. no. 1 (2002), 81-99.

Graig, Edward (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.

Grant, Carl A. & Gloria Ladson-Billings. *Dictionary of Multicultural Education*. Westport: Greenwood Press, 1997.

Isutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 2002.

Lukitz, Liora. *Iraq: The Search for National Identity*. London: Frank Cass Publishers, 1995.

Lyotard, Jean-François. *La Condition Postmoderne: Raport sur le Savoir*. Collection Critique. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.

Mace, Ruth, Clare Holden & Shennan, Stephen J. *The Evolution of Cultural Diversity: A Phylogenetic Approach*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2005.

Macintyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Mio, Jeffery S., Joseph E. Trimble & Patricia E. Arredondo. *Key Words in Multicultural Interventions: A Dictionary*. Westport: Greenwood Press, 1999.

Palekar, S. A. *Western Political Thought*. Jaipur: Global Media, 2008.

Paul, Nick & Suzanne Yeager (eds.). *Remembering the Crusades: Myth, Image, and Identity*. Serie: Rethinking Theory. Baltimore: John Hopkins University Press, 2012.

Paquet, Gilles. *Deep Cultural Diversity: A Governance Challenge*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2008.

Pavlenko, Aneta & Adrian Blackledge (eds.). *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon: Multilingual Matters Limited, 2003.

Prickett, Stephen. *Narrative, Religion, and Science: Fundamentalism Versus Irony, 1700-1999*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Rummens, Joanna Anneke. «Conceptualizing Identity and Diversity: Overlaps, Intersections, and Processes.» *Canadian Ethnic Studies journal*. vol. 35. no. 3 (2003).

Said, Edward. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. London: Faber and Faber, 1986.

Slocum-Bradley, Nikki (ed.). *Promoting Conflict or Peace Through Identity*. Farnham: Ashgate, 2008.

Suleiman, Yasir. *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Turner, Bryan S. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University press, 2006.

Yamani, Mai. *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity*. London: I.B. Tauris, 2004.

صدر حديثًا

نيكولاي بردياييف

ترجمة: بسام مقداد

فلسفة اللامساواة

رسائل إلى قادة الثورة الروسية

في مطلع عام 2014 أصدر الرئيس الروسي فلاديمير بوتين تعميمًا لسائر العاملين في إدارات الدولة الروسية يطلب منهم قراءة هذا الكتاب. لكن هذا التعميم كان بمنزلة عملية سطو على فكر هذا الفيلسوف الذي طرده البلاشفة من روسيا.

كتب بردياييف كتابه هذا منذ مئة عام تقريبًا، في غمار الحوادث العاصفة للثورة الروسية. لم يتصدّ الكاتب لتأريخ تلك الحوادث التي هزّت العالم، بل لمناقشة المقولات كلها التي استند إليها قادة تلك الثورة، وزجّوا روسيا باسمها في أتون حرب أهلية طاحنة. وكرّس بردياييف جهده الفكري طوال حياته في منفاه الفرنسي للنفاذ إلى أعماق النفس الروسية، بغية الكشف عن الميزات التي تفرّدت بها وجعلتها مهيّأة في عام 1917 لخوض تجربة "إعادة خلق آدم التوراتي من جديد"، وتكوين بديل منه في مختبرات الشيوعية البلشفية. يقول بردياييف إن لكل أمة تناقضاتها، لكن في روسيا وحدها تنقلب المقولة إلى مقولة مضادة.

عبد القادر ملوك Abdelkader Mellouk*

في البحث عن مشترك أخلاقي كوني

بتنام وهابرماس وطه عبد الرحمن

Towards a Common Universal Ethic:

Putnam, Habermas, and Taha Abdurrahman

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على ثلاث نظريات أخلاقية تنتمي إلى بيئات ثقافية مختلفة، وتَحْكمها منظومات فكرية متباينة. يتعلق الأمر بنظريات هيلاري بتنام ويورغن هابرماس وطه عبد الرحمن، وهي نماذج أو مقاربات تعترف جميعها بحاجة المجتمع المعاصر الملحّة إلى «تهذيب أخلاقي» جديد، وإلى أخلاق مشتركة، تُقيم توازنًا متعقلًا بين مطلب الكونية والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثر فيه. ولئن اختلفت حول السبيل التي تقود إلى تحقيق هذا المبتغى، فإن روادها لم يَفُتْهم أنّ سكان المعمورة جميعًا يمثلون جزءًا من الإنسانية، وأن خصوصيتهم الأخلاقية، وإن اختلفت عن خصوصية غيرهم، فهي ليست خصوصيات جامدة، بل وقائع متحركة يمكنها، إذا ما حضرت الإرادة، أن تلتقي في بوتقة واحدة تجسد مشتركًا كونيًا يتعالى على هذه الخصوصيات من دون أن يلغيها.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، الموضوعية، الكونية، بتنام، هابرماس، طه عبد الرحمن.

Abstract: This paper explores three different ethical theories rooted in different cultures and determined by distinct intellectual systems. These models or approaches were put forward by Putnam, Habermas and Taha Abdurrahman, acknowledging the urgency of ethics for contemporary society. All of these approaches are keenly aware of both the cultural contexts which limit ethics in specific societies and also the need for universalist ethics. Insistent on both this universality as well as specificities pertaining to particular cultures, all of these authors emphasize the possibility of a universal ethics which could transcend - if not totally obliterate - these specificities.

Keywords: Ethics, Objectivity, Universality, Putnam, Habermas, Taha Abdurrahman.

* أستاذ فلسفة حاصل على دكتوراه في لسانيات التواصل من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، المغرب.

Professor of Philosophy, Ph.D. in Communication Linguistics from Abdelmalek Saadi University, Tetouan, Morocco.

مقدمة

مما لا مِراء فيه، أننا أمسينا اليوم شهودًا على عصر يمور بالأحداث الجسام التي فاقت كل تصور وتجاوزت كل توقع؛ تقدمٌ تقني ورفاهيةٌ ماديةٌ تخلب الألباب، تَدَفَّقَ سيلها في الأرض، وخواء قيمي صادم، يعكسه ارتفاع منسوب الحقد والكراهية في العالم وما تشهد به حالات العنف المسجلة في السنوات الأخيرة، فضلاً عن تشرذم سياسي لا تخطئه العين، وتباين ثقافي واسع الهوة بين الحضارات، كل ذلك دفع البعض إلى الحديث عن «صدام الحضارات».

وأمام هذا الوضع، وجد الإنسان المعاصر نفسه مطالبًا باستقطاع لحظة لالتقاط الأنفاس ومساءلة وضعه الأخلاقي والتفكير في مآله. وقد تعددت الرؤى الأخلاقية وتباينت التأويلات القيمية، لكن معظمها أدرك أن الطريق نحو أخلاق مشتركة، تُبلسم جروح العصر وتعيد إلى علاقة الإنسان بالإنسان وبالعالم الانسجام المفقود، يمرّ حتمًا عبر الحوار بوصفه «الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته»[1]، والقادر كذلك على تعرية الثقافات من نرجسيتها وأنانيتها وأوهامها، ودفعها إلى استغلال تلك القوة النقدية التي تحملها في داخلها على النحو الذي يجعل منها عاملاً مهمًا في تضييق الهوة بين الثقافات ومنطلقًا يفضي إلى تكوين «مشترك أخلاقي» يمثل «أخلاقًا مفتوحة» تسري مقتضياتها على مجمل الإنسانية ويتوقف عليها «مصير البشرية بأسرها، ما دامت هي وحدها التي تفتح أمام التطور البشري أفقًا واسعًا لا نهائيًا»[2].

ذلك أنه لما كان عصرنا عصرًا متشابكًا يشهد تعددية غير معهودة وحدودًا مشرعة انتقلت بنا من عصر الحضارات المتوازية المنفصلة إلى عصر الحضارات المتلاقية المتداخلة، فإنه ما عاد سائغًا ولا مقبولاً أن تتمترس جهة ما، بصرف النظر عن طبيعتها: أمة، قبيلة، قومية، دين ... إلخ، خلف نسقها القيمي الذاتي خوفًا عليه من أن ينحل ويتفتت أو يداخله الوهن من جراء اصطدامه بأنساق قيمية مغايرة، بل بات مطلوبًا منا جميعًا أن ندرك أننا تدانينا مكانيًا لنعي ما بيننا من فروق وما بيننا من تقاطعات وقواسم مشتركة، وأنه لم يعد يعصمنا من أمر الكوارث التي يمكن أن تنجم عن لُهاثنا خلف العقل الأداتي وتبعاته إلا الخوف، و«العقل عاصم ومحرر بالحقيقة لا بالخوف»[3]. والحقيقة تُلزمنا أن نموضع قيمنا الأخلاقية في ميزان العصر، ونعيد فتح نقاش عالِم بخصوصها يُمَكننا من إيجاد «مشترك أخلاقي» يرقى بالقيم من ضيق الخصوصية إلى سعة الكونية.

وقد ارتأينا، من أجل ذلك، أن نقترب من ثلاثة نماذج أخلاقية، أو لِنَقُل: ثلاث مقاربات لسؤال الأخلاق، تعترف جميعها بحاجة المجتمع المعاصر الملحة إلى «تهذيب أخلاقي» جديد، وبحاجته إلى أخلاق مشتركة تقيم توازنًا متعقلاً بين مطلب الكونية وضرورة الاعتراف بالأنساق القيمية المحلية، لكنها

(1) حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 141.

(2) زكريا إبراهيم، **مشكلات فلسفية معاصرة 2: المشكلة الخلقية** (القاهرة: مكتبة مصر، 1969)، ص 97.

(3) حسن صعب، **الإسلام وتحديات العصر**، ط 6 (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، ص 55.

تختلف حول السبيل التي تقود إلى تحقيق هذا المبتغى. ومسعانا أن نجعل من موقف هيلاري بتنام، مِهادًا نوطئ به الحديث حول سؤال الموضوعية في الأخلاق وحول أوجه اختلافها وتقاطعها مع الموضوعية التي نعثر عليها في العلوم الدقيقة، كما نقف فيه على الشروط والمقومات التي يراها هذا الفيلسوف كفيلة بتحقيق رؤية موحدة ومشتركة حول الحُكم الخُلقي، تصلح لأن نتخذها منطلقًا نقرّب من خلاله الفجوة بين النظرية الأخلاقية الهابرماسية الداعية إلى أخلاق ما بعد عُرفية، تأخذ شكل معايير تتبلور انطلاقًا من وجهة نظر محايدة وموضوعية تحتكم إلى المبررات المحفزة عقليًا، وبين المنظور الأخلاقي الطاهوي (نسبة إلى طه عبد الرحمن) الذي لا يعتد بغير الأخلاق المستلهمة من الدين (الإسلامي تحديدًا)؛ لأنها، في اعتقاده، هي الوحيدة القادرة على إمدادنا برؤية أكمل قيمة وأكثر حركة، تجمع بين شَرطي الأخلاقية والإنسانية.

هيلاري بتنام: نحو تأسيس موضوعية خاصة بالقيم الأخلاقية (توطئة)

يُعد مفهوم الموضوعية من المفاهيم الملتبسة التي يكتنفها الغموض من جرّاء تعدد تعريفاتها وتلوّنها بلون المباحث التي توظف فيها. ويكفي أن نشير إلى أنه داخل المجال الفلسفي وحده وقف لالاند، في سياق تتبعه أهم التعريفات التي نُسجت حول هذا المفهوم منذ الفلسفة السكولائية حتى حدود الفترة المعاصرة، على ستة تعريفات متباينة[4]، يحار الباحث في المفاضلة بينها، وفي ترجيح كفة تعريف منها، نظرًا إلى ما يشوبها من التباس عبّر عنه لالاند نفسه بقوله: «ملتبسة هي كل هذه الاستعمالات للكلمة»[5].

بَيد أن لالاند، وإن استبدت به الحيرة في البداية مثلما استبدت بنا، سرعان ما تخلص منها بأن أبقى على التعريف الثالث وأعرض عن التعريفات الباقية، وقد بنى اختياره على مسوغات ضمّنها المقتطف التالي: «نقترح عدم استعماله [يقصد مفهوم الموضوعية] إلا بالمعنى (ج)، أي بالرد الدائم لتعارض الذاتي والموضوعي إلى تعارض الأفكار أو الغايات الفردية فقط، والأفكار أو الغايات الصالحة عمومًا [...] فهذا التعارض واضح، مركزي، مطابق لاستعمال المؤرخين والعلماء، إنه يسمح بتمييز الذاتي من الموضوعي، في معظم الأحوال، بواسطة معيار اختباري ثابت»[6].

نخرج من هذا التعريف الذي استقر عليه رأي لالاند في النهاية بخصيصتين لمفهوم الموضوعية؛ الأولى: أن ما نحكم عليه بأنه موضوعي ينبغي أن ينطبق على العقول جميعًا؛ والثانية: أنه ينبغي إخضاع هذا الحكم لمعيار اختباري ثابت حتى نتأكد من عدم تلبّسه بأي إسقاط ذاتي. وهما خصيصتان/ شرطان إن تيسر لنا أن نطبقهما على المجالات الفكرية التي ترتبط بوقائع أو موضوعات

(4) أندريه لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، مج 1، ط 2 (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، ص 889 وما يليها.

(5) المرجع نفسه، ص 893.

(6) المرجع نفسه، ص 895.

تمثّل مراجع يمكن الإحالة عليها، فإن الأمر لا يتسم بالقدر نفسه من السهولة فيما يتعلق بمجال القيم، التي يكاد يُجمع على عدم توفرها على مضمون معرفي يمكن أن يُحكم عليه بالصدق أو الكذب، فضلاً عن اصطدامها بعقبة أخرى لها صلة بالرهانات الأخلاقية والإنسانية التي دُفع بها إلى أقصى مداها في الفترة الراهنة، والمتمثلة بنزوع الأفراد نحو التعددية في القيم، وبحثهم الدائم عن جرعات أكبر من الحرية، ونفورهم، في المقابل، من كل تعميم ينمط سلوكاتهم ويفرغها في قالب واحد، حتى لو ارتدى هذا التعميم ثوب موضوعية أخلاقية تستهدف خير الجميع ومصلحتهم.

إن هذه الصعوبات لم تغب أبدًا عن ذهن بتنام، فقد كان على وعي تام بأن النزعة الذاتية في الأخلاق هي الأكثر استساغة والأقرب إلى القبول، ما دامت تنسجم مع الثقافة الليبرالية الديمقراطية، وتسير على خطى الحداثة، ثم بحكم أنها تسمح بتعايش مواطنين اعتقاداتهم وأخلاقهم مختلفة، فستحافظ بذلك على مطلبين عزيزين على دعاة الحداثة، هما: التعددية الأخلاقية، والحرية الفردية. لذلك، وحرصًا منه على تجاوز هذه المآخذ على «الموضوعية الأخلاقية»، ارتأى بتنام أن الموضوعية التي يريد الدفاع عنها في الأخلاق هي أقل صرامة من الموضوعية المتعارف عليها كلاسيكيًا، إنها موضوعية مرنة لا تشترط أن تكون اعتقاداتنا مسوغة في استقلال عن السياق الحاضن لها، كما لا تشترط أن تكون هذه الاعتقادات نهائية وثابتة. لهذا وَقَرَ في نفسه أن يتصدى لأصل المشكل، بأن يعمل، كخطوة أولى، على تقويض التفرقة التي أضحت مسلمة لدى البعض بين الوقائع والقيم، حتى إذا تأتّى له ذلك، انتقل، في خطوة ثانية، إلى تبيان شروط الموضوعية ومقتضياتها التي يريد إرساءها في مجال القيم الأخلاقية، والتي يريدها أن تكون موضوعية مرنة تنزل منزلة وسطى بين النزعة النسبية والواقعية الميتافيزيقية[7].

أولًا: تقويض الثنائية واقعة/ قيمة

استأثرت التفرقة بين الواقعة Fact والقيمة Value، أو بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، باهتمام الفلاسفة، وأثارت بينهم نقاشًا عميقًا وخصيبًا انتهى بهم إلى طائفتين؛ طائفة ترى أن هناك هوة لا يمكن ردمها بين الواقعة والقيمة؛ فالأولى ذات طابع تقريري، تمتلك مرجعًا (الواقع) يمكننا العودة إليه للتثبت من صحتها ومن ثَم من موضوعيتها، أما الثانية فهي ذات طابع تقديري، لا تمتلك واقعًا ماديًا يُمَكّن من تحديد درجة صدقيتها وتقدير موضوعيتها؛ وترى طائفة ثانية أن التناقض بين الواقعة والقيمة هو تناقض ظاهري فحسب، إذ يصعب، كما سيأتي بيانه، الفصل بسهولة بين ما يعود إلى الوقائع وما يعود إلى القيم، أو أن نجزم على نحو قاطع بموضوعية الأولى وذاتية الثانية. وقد انحاز بتنام إلى جانب الفئة الثانية؛ فهو وإن كان يعترف بأن بين القيم والوقائع اختلافًا وتمايزًا، فإنه يرفض أن نَقطع بينهما، أو أن

(7) الواقعية الميتافيزيقية هي منظور يرى العالم «مؤلفًا من مجموعة من الأشياء المستقلة عن العقل، وأن هناك بالضبط وصف واحد وكامل لطريقة وجود العالم، فالصدق يشتمل على نوع من علاقة تماثل بين الحدود أو العلامات الفكرية والأشياء الخارجية والمجموعات من الأشياء. وبتنام يدعو هذا المنظور بالمنظور الخارجي، لأن وجهة نظره المفضلة هي وجهة نظر العين الإلهية»، انظر: هيلاري بتنام، **العقل والصدق والتاريخ**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 91.

نعدّهما زوجًا متعارضًا تعارضًا حاسمًا، لأن «كل حقيقة واقعية محملة بالقيم، وكل واحدة من قيمنا تؤدي إلى حقيقة واقعية ما»[8]، إنهما تقعان على خط واحد متواصل، والاختلاف بينهما هو اختلاف درجة فقط لا اختلاف نوع.

وآية ذلك أن العلوم التي تعَد مضرب مثل في الموضوعية، لا تخلو بدورها من قيم، يسميها بتنام «قيمًا إبستيمية» Epistemic value[9]، تختلف بكل تأكيد عن القيم الأخلاقية، إلا أنها تظل، مع ذلك، قيمًا تؤثر في العلم من خارج العلم، وتملي على الباحث ما يجري عدّه وصفًا ملائمًا للواقع، مثل قيم: الاتساق المنطقي، والمعقولية، والعقلانية، والبساطة الوظيفية... إلخ، تقدم الدليل على أن أحكامنا العلمية، مبنية في النهاية تبعًا لاختياراتنا[10]؛ فنحن لسنا موجودات عقلية محضة تتولد كل معتقداتنا عن اقتناع عقلي وبداهة منطقية (كما أن الصدق لم يعد فكرة بسيطة، أو نسخة سلبية عن الموجود «الواقعي» المستقل عن العقل، والمستقل عن الخطاب)[11]، بل إن عامل «الاختيار Option هو الذي يحدد اعتقادنا Blief إلى حد بعيد، ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بوضوح في معظم آرائنا ومعتقداتنا، بل إننا حتى إذا اعتقدنا أن هناك حقًّا، وأن عقلنا ميسّر لإدراك هذا الحق، فإن هذا الاعتقاد نفسه، إن هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر إرادية وأخرى اجتماعية»[12]. وقد أورد بتنام مثالاً على ذلك، عدّه حجة دامغة على تحكم القيم الذاتية في انتقاء النظريات العلمية وترجيح كفة إحداها على الأخرى، مفاده أن الجماعة العلمية المكلفة بالتحكيم بين النظريات العلمية وانتقاء النظرية الأصدق بينها أو التي تستجيب للشروط العلمية المطلوبة، اختارت نسخة ألبرت أينشتاين A. Einstein حول نظرية النسبية وفضلتها على نظرية وايتهد Whitehead طوال خمسين سنة قبل أن يجري تخيل تجربة تسمح بالمفاضلة بين النظريتين، وقد تمثلت الحجة التي بنت عليها لجنة الانتقاء حكمها آنذاك، بتوافر ميزتين في نظرية أينشتاين غابتا عن نظرية وايتهد، هما البساطة والملاءمة، جاءتا متّسقتين مع نظرية حفظ الحركة التي جرى إقرارها والتصديق على صحتها حينها[13].

وقد كانت غاية بتنام من وراء إدراجه هذه الحجة، أن يثبت، على عكس ما يدّعيه الوضعيون المناطقة، أن العلم يستند بدوره، في اشتغاله وبلورته لنتائجه، إلى قيم، وأنه لا يصف العالم من وجهة نظر محايدة كما ترسخ في الأذهان، بل يرتهن بدوره بمصالح القائمين على شؤونه وقيمهم. وما دامت القيم، إجمالاً، ذات طبيعة ذاتية كما يدّعون، فإن العلوم ستكون بدورها متلبسة بالذاتية، إلا إذا تفادينا

(8) المرجع نفسه، ص 309.

(9) Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge and Massachusetts and London: Harvard University press, 2002), p. 30.

(10) Ibid., p. 31.

(11) بتنام، ص 209.

(12) زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة مصر، 1968)، ص 40.

(13) Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge and Massachusetts and London: Harvard University press, 2002), pp. 67-68.

ذلك بأن نعترف لمفردات القيم [الأخلاقية] بنوع من التطبيق الموضوعي، وبنوع ما من شروط التسويغ الموضوعية، على الأقل(14).

ولا يقف رهان بتنام من وراء استدلاله عند هذا الحد، بل يتعداه نحو إثبات أن العلم ليس أفضل نظام لوصف العالم، وإنما هو واحد من بين توصيفات أخرى ممكنة للعالم، واختزال العقلانية في العقلانية العلمية وحدها هو ضرب من المصادرة على المطلوب(15)، ولا جرم أن هذا ما حدا به إلى تبني فكرة كانط حول النزعة التصورية التعددية التي ترى أنه لا يمكن عند وصف العالم تأليف نسخة مطابقة عنه في الذهن، بما أن العالم يقبل توصيفات تختلف وتتباين من دون أن يلغي بعضها بعضًا، وقد أعاد بتنام صياغتها ليتمكن من القول بأن العالم في ذاته ليست له بنية تصورية ملازمة له، وادعاء عكس ذلك يفضي إلى القول بأن العالم يمتلك لغته الخاصة، وهذا محال، فنحن نبني العالم بفضل مفاهيمنا وتصوراتنا الخاصة، يمكننا أن نُشَكله بطرق مختلفة من دون أن يكون في إمكان أي طريقة أن تزعم أنها تصف العالم كما هو، فـ «أفكارنا عن الأشياء ليست نسخًا عن الأشياء المستقلة عن العقل»(16).

لكن ألا يحق لنا أن نرتاب في أمر هذه النتيجة التي توصل إليها بتنام، والتي بقدر ما تبعدنا عن منظور الواقعية الميتافيزيقية، تلقي بنا في أحضان النزعة النسبية التي لا تعترف بإمكان وجود حقيقة مطلقة أو موضوعية، بل ترهن الصدق بخلفيتنا العقلية؟

ذلكم ما تصدى له بتنام عند صوغه الموضوعية المرنة التي ينافح عنها، وستتبينه بعد حين. وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن تقليص الفجوة بين الوقائع والقيم، وإثبات أن العلم والأخلاق يشتملان على قيم وإن اختلفت طبيعتها بين المبحثين، مثّلا إستراتيجية ذكية من طرف بتنام، أسعفته في بلورة موضوعية على مقاس القيم الأخلاقية، مباينة بكل تأكيد للموضوعية بمفهومها الكلاسيكي، لكنها مكنت من إعادة الجدية للتناول البحثي لموضوع الأخلاق وهيأت الأرضية للارتقاء بالدراسة الأخلاقية نحو آفاق تسمو بها نحو العلمية(17).

ثانيًا: الموضوعية المرنة: موضوعية على مقاس الأخلاق

تُعد موضوعية بتنام «موضوعية مرنة»؛ لأنها لا تشترط أن تكون اعتقاداتنا مسوغة في استقلال عن السياق، كما لا تشترط أن تكون هذه الاعتقادات نهائية وثابتة، والحال أن المرء ليصعب عليه تصور

(14) بتنام، ص 219.

(15) المرجع نفسه، ص 308.

(16) المرجع نفسه، ص 109.

(17) لا ينظر بتنام إلى الأخلاق بوصفها علمًا، ولا يرغب البتة في ذلك، بل يعدها معرفة عملية. ومناط الاختلاف بين العلم والمعرفة العملية، في اعتقاده، أن المعرفة العملية تشبه المعرفة المتعلقة بمجال الطبخ، فقد نهتدي إلى وصفة أخلاقية تسعفنا في حل مشكلات أخلاقية تؤرقنا، ولكننا لا نستطيع أبدًا الادعاء أن ما اهتدينا إليه يصلح لأن يتخذ وصفة علمية تنجح في الظروف جميعها وفي مجابهة وضعيات مشابهة، انظر:

Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (Boston and London and Henley: Routledge/ Kegan Paul, 1978), p. 85.

«موضوعية» تساير السيرورة الطبيعية للسياقات الثقافية وتتغير بتغيرها، لكن بتنام لا يَعدم مسوغات تعضد موقفه، من جملتها، أن المقبولية العقلية، فيما يراه، هي منتوج مرتبط بسياقاتنا التاريخية ومُدرج داخل الزمانية وتدفقها المستمر، بما أننا محكومون بثقافتنا التي لا تمثل ماهية قارة منغلقة على ذاتها، بقدر ما هي نسق من الاعتقادات تتولد عن تفاعل روافد عديدة وظروف مختلفة، لكنها تبدو متسقة منطقيًا ومتسمة بدرجة معينة من المعقولية في لحظتها الزمانية؛ ويكفينا دليلًا على ذلك، أنه قد جرى الاعتقاد، في القرون الوسطى، أن النظام المَلكي هو الشكل الطبيعي والملائم للحُكم. وقد بُني ذلك الاعتقاد في حينه على معتقدات واقعية، لا يمكن إلا أن تُستهجن الآن، من جملتها، أن الديمقراطية لن تفضي إلا إلى الفوضى والطغيان حتمًا[18]. وها نحن اليوم نستبدل هذا المنظور الذي كان «معقولًا» في ذلك الوقت بمنظور مغاير يرى في الديمقراطية النظام الأنجع للحكم والأشد ملاءمة.

بَيد أن ربط المقبولية العقلية بالسياقات الثقافية لا يفيد بأي حال تبنّي أطروحة النزعة النسبية؛ لأن هذه الأخيرة تتسم، بحسب بتنام، بالاعتباطية والفوضوية، في حين أنه من الممكن، وفق المنظور البراغماتي للموضوعية الأخلاقية، تقديم تبرير عقلاني للمواقف الأخلاقية المغروسة في السياق؛ فنحن عندما نريد معرفة ما إذا كانت ممارسة ما جيدة من منطلق يستند إلى القيم الرائجة داخل سياقنا الثقافي، فإن ذلك لا يعني البتة أننا ننغلق داخل نسق القيم الخاص بسياقنا، لأن التبرير وإن كان متجذرًا سياقيًا فإنه يتطلع نحو صلاحية بأفق كوني. كما أن تَأثُّر أحكامنا الأخلاقية بالسياق الثقافي الذي يمثل خلفية حاضنة لنا، لا يجعل منا سجناء داخله، وإنما نستلهمه في البحث عن الأفضل والأنجع. ولهذا لا يجد بتنام غضاضة في القول بأنه ليس من الضروري أن يكون وصفٌ ما للعالم خاليًا من أي طابع ذاتي حتى يكون موضوعيًا، بل إنه يكفي أن تقوم بهذا الوصف ذات تامة العقلانية لكي ننعته بالموضوعي، على اعتبار أن هذا الوصف وإن كان منطويًا على شيء من ذاتية الواصف، فإنه يعد وصفًا ذاتيًا أشدّ مثالية. وهذا ما حدا ببتنام إلى أن ينظر إلى الحقيقة بعدّها معادلة للحكم المضمون[19]؛ ذلك أنه لما كان كل وصف نُقْدم عليه متولدًا من النسق الداخلي لتصوراتنا، فإننا لا نستطيع الجزم بصحة توصيفاتنا من خلال مقارنتها بالعالم المستقل عنها، بل إن أقصى ما يمكننا فعله، أن نرفع عنها طابع الاعتباطية بأن نجعلها خاضعة لمسوغات معقولة، وبتعبير آخر، إننا حين نقول: إن «س صحيحة»، فإن هذا يكافئ قولنا: «نحن نملك مبررات كافية للاعتقاد في س»، ولا شيء أكثر.

أما ما يتيح هذا العبور من الذاتي إلى الموضوعي في مجال القيم، ويضمن ألا تتحول المقبولية العقلية إلى وثوقية عمياء، فهو، بحسب بتنام، مستلهمًا في ذلك وجهة نظر جون ديوي Dewey، «التقييم النقدي»[20]؛ والذي يُمَكننا من المساءلة المستمرة لوجهة نظرنا الأخلاقية، والوقوف على جوانبها الإيجابية والسلبية، ورصد مدى قدرتها على «الصمود أمام النقد العقلي»[21]، كما يسعفنا

(18) بتنام، ص 248.

(19) Putnam, *The Collapse*, p. 106.

(20) Ibid., p. 103.

(21) بتنام، ص 173.

في موضعتها بالمقارنة بباقي المواقف الأخلاقية الأخرى، وموازنة المبررات التي يسوقها كل موقف والأخذ بأجودها وأصلبها... إلخ.

لكن، هل يكفي النقد وحده لإيصالنا إلى الموضوعية الأخلاقية التي نصبو إليها؟ وأين نعثر على المعيار الذي يوجه هذا النقد ويمنعه من أن يحيد عن مجراه؟

يرى بتنام أن النقد يمثل أداةَ مراجعةٍ لا غنى عنها في تحقيق الموضوعية في القيم الأخلاقية إذا ما أجدنا توجيهه وقيادته، ومعيار التوجيه هذا وجده بتنام عند ديوي في صورة نقاطٍ ثلاث، لا مناص من استحضارها عند بلورتنا أي وجهة نظر أخلاقية؛ تكمن **أولاها** في رفض فكرة مسح الطاولة القائمة على الشك المنهجي الديكارتي التي تقضي بأن ننطلق في مجال الفكر من بدايةٍ غُفلٍ، لأن هذه الفكرة، وإن بدت متسقة فكريًا وذات غاية نبيلة، متعذرة التحقق في الواقع في اعتقاد بتنام ومن يسير في ركبه من البراغماتيين، ما دامت خبرتنا هي حصيلة التفاعل الذي يجري بين الكائن وبيئته، وهذا التفاعل لا يمكن تفكيك عناصره وتبيان حدود الكائن فيه وحدود التجربة. لذلك علينا أن نبحث عن معايير تقود نقدنا من داخل نسق اعتقاداتنا المنغمس في السياق المتحكم فينا وليس من مكان خارجه؛ فَعبثًا نبحث عن «نقطة ارتكاز أرخميدية» محايدة وخالية من أي تصور أو اعتقاد، لأنه لا وجود لها فعليًا، بل كل ما هو موجود إنما هو مواقف واعتقادات وتصورات تخضع لعمليات مستمرة من التحويل والتعديل والهدم والبناء، في سيرورة إنماء تستمر ما استمر الإنسان في الحياة. **ثانيًا**، إن معيار الحقيقة ليس رهنًا بالفلسفة وحدها، فهي لا تحظى بأي امتياز معرفي يجعل منها المالكة زمام الحقيقة في المعرفة، بناء عليه، إن في إمكان المباحث المعرفية جميعها وأشكال الخبرات الأخرى كلّها، أن تسهم في بلورة المعايير الكفيلة بإنتاج الحقائق. **ثالثًا**، إننا، وإن لم نعثر على طريقة دقيقة وثابتة في قيادة نقدنا ومنه بحثنا، لا نكون على الرغم من ذلك أمام رؤية ضبابية تمامًا[22]؛ إذ لدينا تجربة في مجال البحث تسمح لنا بأن نَميز السبل الأشد إخصابًا وإنتاجًا من غيرها، وبذلك ندرك أن ما يقود البحث الأخلاقي ويوجهه، مثله في ذلك مثل أي بحث آخر، ليس طريقة مقعّدة (علمية) على نحو دقيق، نهائية وحاضرة باستمرار، وإنما إحساس نقدي يقظ وتطلع دائم نحو التحسن.

استخلاص

لعل من جملة ما يحسب لبتنام أنه ظل مُصرًا طوال اشتغاله بمجال القيم على أن هذه القيم يمكنها أن تكون موضوعية، ولم يجعلها موضوعية صلبة تحتفظ بمنظور وتغلق الباب في وجه البقية كما يحصل في العلم، بل جعلها موضوعية مرنة، تُبقي باب النقاش مشْرَعًا أمام كل الرؤى والخبرات؛ لكي تنخرط في حوار إنساني حقيقي، يجمع بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية في إطار عقلانية مفتوحة أردناها همزة وصل بين منظوري هابرماس وطه عبد الرحمن، من حيث رفعها مجموعة من العوائق التي تَحول دون مد جسور التواصل بين موقفيهما، وفي مقدمتها الحسم في منطلق التأسيس للأخلاق: هل هو العقلانية المجردة أم العقلانية الإيمانية؟ وقد أبان بتنام عن أن هذا العائق لا يعدو أن يكون عائقًا

(22) Putnam, *The Collapse*, p. 104.

وهميًا؛ لأن كل أنواع الخبرات من حقها أن تدلي بدلوها في الموضوع، وأن تقدم وجهة نظرها الخاصة، شرط أن يجري ذلك من خلال حوار حقيقي بنّاء قوامه الاستعداد الدائم للإنصات للآراء الأخرى، والتحلي بالجرأة والشجاعة اللازمتين لامتحان الآراء كلّها واختبار صحتها أو تهافتها أمام الملأ.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو: هل في إمكان الحوار أن يفضي إلى نهاية مثالية؟ وهل في إمكان مفاهيمنا حول الصدق، حتى لو قنّناها بشروط وسيّجناها بقيود وضوابط، أن تسعفنا في بلورة أخلاق صادقة صدقًا كونيًا يحظى بإجماع ساكنة المعمورة، أم أن علينا أن نقبل مع هابرماس وعبد الرحمن، بكونية مرنة كما قبلنا مع بتنام بموضوعية مرنة؟

يورغن هابرماس: أخلاقيات المناقشة بوصفها رؤية لتأسيس معايير أخلاقية كونية (توطئة)

بحث هابرماس عن السبيل التي تمكنه من توحيد الأمم قاطبة حول رؤية أخلاقية كونية، فلم يجد غير المناقشة سبيلاً والحوار منهجًا، للتأليف بين مختلف مكونات المجتمع الكوني وحفْزِها على التفكير المتعدي العلني القائم على الحجاج، والمستند إلى معايير كونية، لإيجاد حلول مشتركة للصراعات والتشنجات الأخلاقية التي تصاعدت حدتها في الآونة الأخيرة في مجتمع امّحت فيه الحدود وارتفعت القيود، حتى صار كل حدث يطرأ في مكان لا بد حتمًا أن تصل شظاياه إلى مختلف بقاع الأرض. وقد جسد رؤيته هذه فيما اصطلح عليه بـ «أخلاقيات المناقشة»؛ بوصفها نموذجًا لعقلانية من طبيعة عملية تطمح إلى أن يشترك في وضعها أمم الأرض جميعًا، على اختلاف ثقافاتها وعاداتها، وفق منظور يجعل التفكير تفاكرًا والعقل تعاقلاً[23] في أفق بلورة رؤية أخلاقية «موضوعية» و«كونية» تستند إلى معايير أخلاقية كلية وقبلية، من شأنها أن تدعم الاندماج بين الشعوب على الصعيد العالمي.

وقبل أن نتعرف إلى الشروط التي وضعها هابرماس لتحقيق هذه الكونية الأخلاقية في زمن التعددية، سنعرج بداية على مفهوم «أخلاقيات المناقشة»؛ لنقف باقتضاب شديد على ماهيته ونحدد بعض مقوماته. فما الذي تعنيه أخلاقيات المناقشة؟

يُعد هذا السؤال أول ما استهل به هابرماس الفصل الأول من كتابه *De l'éthique de la discussion*[24]، وقد أوضح فيه أن نظريته هذه تمثل امتدادًا للنظريتين الكانطية والهيغلية معًا، أو لنَقُل، توخيًا للدقة، إن هابرماس قد استفاد من النقد الذي وجّهه هيغل لكانط ليخرج منه بمنظور أخلاقي أقامه على افتراضات ترانسندنتالية تقع «على تخوم الشعور الفينومينولوجي»[25]، وقد حدد لهذا المنظور أربع خصائص هي: الخاصية الديونطولوجية، والخاصية المعرفية، والخاصية الصورية، والخاصية الكونية.

(23) التفاكر يعني تبادل الآراء والأفكار في أمر ما، أما «التعاقل» فيفيد، وفقًا للمعنى الذي خصه به طه عبد الرحمن، اشتراك الواحد مع الآخر في عقل أمر ما، أي تعاونهما معا على إدراكه، انظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، هامش الصفحة 107.

(24) Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Mark Hunyadi (trad.), (Paris: Les Editions du Cerf, 1992), p. 16.

(25) جون مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة عمر مهيبل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 99.

أما الخاصية الديونطولوجية فتعني أن الأحكام الأخلاقية تفسر الوجه الذي يمكن من خلاله ضبط التضارب بين الأفعال على أساس توافق عقلاني. وبمعنى أرحب، إنها تفيد تبرير الأفعال التي نأتيها استنادًا إلى معايير صحيحة، أو على ضوء مبادئ تحظى بالاعتراف[26]، وتقضي الخاصية المعرفية، من جانبها، بأن هذا التصور الأخلاقي يرفض أن تكون الأحكام الأخلاقية انعكاسًا للأحاسيس والإملاءات الذاتية المحضة، ويرى، في مقابل ذلك، أنها تمتلك دقة في المعايير والتوجيهات تقترب من الصدق الذي تنطوي عليه القضايا التقريرية، من دون أن يذهب بنا الاعتقاد إلى أن «الصدق» الأخلاقي الديونطولوجي يمكنه أن يتسم بالدقة المعيارية ذاتها التي تنطوي عليها القضايا الوصفية، وإلا طابقنا بين العقل النظري والعقل العملي[27]. أما الخاصية الصورية فتفيد أن أخلاقيات المناقشة توجه تركيزها نحو الجانب الإجرائي الذي لا يهتم بإنتاج مضامين أو معايير معترف بمشروعيتها، وإنما يقتصر دورها على فحص صلاحية المعايير المقترحة[28].

ونأتي اللحظة إلى الخاصية الكونية التي تمثل منتهى ما تصبو إليه أخلاقيات المناقشة، وتفيد أن ما نحكم عليه بأنه مبدأ أخلاقي كوني، لا ينبغي أن يأتي تعبيرًا عن حدوس ثقافة معينة أو يكون محض رجع صدى لحقبة ما، وإنما عليه أن ينبثق عن إرادة الثقافات كلها ويسري مفعوله عليها جميعًا، فما عادت الأخلاق مع هابرماس ورواد فلسفة التواصل النقدية «نهيًا ولا أمرًا ولا سلسلة محرمات وإكراهات، أو مجرد إيمان أعمى بمعتقدات ومُثل وقيم، بل [صارت أخلاقًا] تخضع قواعدها للمجادلة والمحاججة المنطقية بهدف استنباط جملة معايير تضمن لها سبل تنظيم التواصل في المجتمع [...] وهي بذلك تطمح للكونية على أساس تداولي وقابل للتعميم»[29].

وقد راهن هابرماس في أجرأة منظوره الأخلاقي الحامل لهذه المواصفات على اللغة في بعدها التداولي الحواري، بوصفها الأداة الأقدر على تحقيق التواصل «البين-ذاتي»، ومن ثم بلورة فهم مشترك «يعيد الصلة بين أطراف هذا العالم متقطع الأوصال، [الذي] فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، وانقطعت صلته الحميمة بالإنسان»[30]. إلا أن طموح هابرماس هذا، على أهميته، واجَهته مجموعة من التحديات واصطدم بعديد من الصعوبات، بعضها له صلة بمشكلة التأسيس وعلاقتها بمقتضيات الواقع، وبعضها الآخر له صلة برهانات هذه النظرية من حيث قدرتها على أن تقيم توازنًا متعقلًا بين مطلب الكونية من جهة، والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثر فيه من جهة ثانية.

1. أخلاقيات المناقشة، أخلاق المرحلة ما بعد العرفية

لقد أدى ظهور التعددية الثقافية وما أفرزته من تحديات أمام المجتمعات، إلى حدوث نوع من الارتباك لدى الباحثين، حول إيجاد الصيغة التي من شأنها أن توازن بين منظور قيمي موحد يمكنه أن يُتخذ إطارًا

(26) Habermas, *De l'éthique*, p. 17.

(27) Ibid.

(28) Ibid.

(29) مصدق، ص 12.

(30) فيري، ص 19.

مرجعيًا يصلح للجميع، وبين الأنساق القيمية المحلية التي يمتلك كل منها إيتوسًا Ethos خاصًا، يزعم أنه وحده صاحب المنظور الصحيح، وأنه لا وجود لحقيقة في المجال الأخلاقي غير تلك التي ينطوي عليها نسقه. وقد كان هابرماس واحدًا من الفلاسفة الذين انبروا لرفع هذا التناقض «المزعوم»، معتبرًا أن في إمكاننا إيجاد صيغة أخلاقية كونية تنطلق من السياقات وتتعالى عليها في الوقت نفسه؛ لأن وعينا وإن كان نسبيًا، بحكم أنه وعي تاريخي في المقام الأول، بمقدوره بلوغ لحظة فوق سياقية. وقد دفعه هذا إلى التفكير في أخلاق تتجاوز «المشكلات المتعلقة بالحياة الطيبة وتوجه نظرها صوب الجوانب الديونطولوجية القابلة لأن تعمم، من منطلق أنه لا يدوم من الطيب إلا العادل»[31]، وذلك في أفق الظفر بما هو ثابت داخل التغير الذي يسم السياقات. من هنا كانت أولوية العدل على الخير قاعدة أساسية في بلورة أخلاقيات يريدها هابرماس أن ترضي الجميع، وتُمكن من تجاوز معضلة التشرذم الأخلاقي الملحوظ في صورة «أخلاق عرفية» متباينة حد التناقض أحيانًا.

بناء عليه، إن المشكلة في نظر هابرماس لا تتعلق بما إذا كان من الممكن أن يمثِّل مبدأ الكونية ضربًا لقيم التعددية، مادامت هذه التعددية قائمة لا محالة، بل كيف يمكن أن نخرج من هذا الزخم القيمي الذي يكشف عنه راهننا، بمبادئ تصلح لأن تكون كونية؟ بمعنى آخر كيف يمكننا أن ننتقل من صيغة «أنا أُفضل» المتعددة إلى «نحن نفضل» التي تنم عن وجود حاجات مشتركة مقبولة كونيًا؟

لقد مثّل الربط بين العالم المعيش ومبدأ الكونية، أو بين التاريخ والعقل هاجسًا لازم هابرماس في معظم كتاباته. وإذا كان قد راهن في صياغته لنظريته حول الأخلاق وتحديد مقوماتها، على الإرث الأخلاقي الكانطي، كما هو بادٍ في مؤلفاته، فإنه سرعان ما وجد في مواجهته نظرية أخرى لها قيمتها وأهميتها، يتعلق الأمر بالنظريةً الأخلاقية الأرسطية التي تمثل المصدر الرئيس لمطلب التعددية الذي أضحى ماهية الديمقراطية وأحد أهم شروط الحداثة؛ وذلك بحكم أنها نظرية لا تستهدف عدلاً كونيًا، بل تجاهد لتحديد شروط «الحياة السعيدة» انطلاقًا من تقاليد متنوعة، مغرقة في المحلية والخصوصية. وقد سعى هابرماس لتجاوز هذا التعارض العقيم القائم بين نزعة كونية مجردة ونزعة نسبية تناقض نفسها، بالتفكير في بلورة وجهة نظر أخلاقية تمكن من تقويم الأسئلة الأخلاقية من دون تحيز، في أفق بلورة منظور أخلاقي يصلح لمواجهة قضايا الواقع العالمي الراهن، وما يحفل به من متغيرات لم تشهد المجتمعات البشرية نظيرًا لها في السابق، وقد تبين له أن أخلاقيات المناقشة هي المنظور الأخلاقي الذي في إمكانه مسايرة هذه المرحلة، والاستجابة لمقتضيات «الحداثة السائلة» المخترقة بالتعددية، والطافحة بالتصدعات والانشقاقات والصراعات وتفشي الحروب العرقية والطائفية. وآية ذلك أن هذه الأخلاق تعيد إلى الفضاء العمومي مكانته، وتجعل منه فضاءً «للتواصل الدائم بدلاً من اتصال المصادفة العابر، فضاء للحوار والنقاش والمواجهة والاتفاق»[32]، يوفر لكل الذوات العاقلة

(31) Jürgen Habermas, *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, Christian Bouchindhomme (trad.), (Paris: Cerf, 1986), p. 23.

(32) زيغمونت باومان، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعيد البازعي وبثينة الإبراهيم (أبوظبي: مشروع كلمة، 2016)، ص 48.

سبل المشاركة الواعية في تقرير المصير المشترك، والمساهمة الفاعلة في صوغ إرادة عامة تحظى بالإجماع وتشكيلها، بعيدًا عن أي وصاية، كيفما كان نوعها أو مصدرها، منطلقها في ذلك من أن ما يهم «ليس ما أدعيه أنا أو أنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معًا ونتفق عليه بشأنها»[33].

وبذلك تغدو الحقيقة التي يتوق هابرماس إلى تحقيقها في مجال الأخلاق متجاوزة العلاقة البسيطة (وعي-عالم)؛ لأنها تستلزم الدخول في حوار مع ذوات واعية أخرى، تسعى من جهتها لأن تنسج مع العالم علاقة ما على طريقتها. وهذا ما جعل الباحثين ينعتون أخلاقيات المناقشة بنظرية «الفهم البين-ذاتي» القائم على التفاعل بين الذوات والذي يستهدف حلاً وسطًا بين الأنا المتعالية المتموضعة خارج هذا العالم الأرضي، والذات التجريبية المتموضعة داخله[34]، حل يقع في نقطة ما بين المثالي والواقعي، يتجاوز ابتذال الواقع من دون أن يسقط في طوباوية المثال.

2. رهان تحقيق أخلاق كونية في زمن التعددية

تمثل أخلاقيات المناقشة نموذجًا للعقلانية، يختلف عن النموذج الذي تقدمه الوضعية العلمية ذات النزوع «الموضوعي المحايد قيميًا»، كما يختلف عن نموذج العقلانية الأداتية، وما تولد منها من تنميط للفهم، جرى اختزاله في منظور أحادي الجانب قاد إلى تسطيح كوني أصاب الوعي الحديث بأعطاب وتشوهات، لا يقوى على علاجها وإنعاشها سوى العقل التواصلي بما هو عقلانية عملية، تَبرز في النشاط التواصلي، وتهدف إلى بلورة أخلاق تعدّ تجليًا لمجهود تشاركي يقوم على تواصل «ينبني على معايير أخلاقية كلية وقبلية تنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان أو شرائط الصحة»[35]. ومن هذا المنطلق نفهم حرص هابرماس الدائم على التذكير بأن مبحث أخلاقيات المناقشة لا يعدُّ مبحثًا أخلاقيًا بالمعنى المتداول للكلمة، وإنما هو «مبحث إجرائي قعّد فيه للإجراءات الضرورية لتنظيم مناقشة عقلانية تمكننا من التوصل إلى إجماع حول معايير أخلاقية مشتركة ذات طابع كوني»[36].

وهذا ما حدا به إلى رفض كل معيار يتخذ من حجة السلطة متكأً له، مهما كان مصدر هذه السلطة، واعتبر أنه لا بد من المرور عبر مناقشة فعلية تجمع بين الأطراف المعنية[37]، وتستند إلى مبررات عقلية تُشحذ فيها الحجج والحجج المضادة للوصول إلى معايير تحظى بقبول المشاركين جميعًا. ولعل هذا ما يجعل من أخلاقيات المناقشة مشروعًا تبريريًا في الدرجة الأولى، فهي ليست نظرية أخلاقية بقدر ما هي نظرية حول الأخلاق، تستهدف صلاحية كونية تتجاوز الاتفاقات العرفية والمعايير الاصطلاحية. إلا أن الكونية المستهدفة هنا ليست تلك القائمة على وجهة نظر تقع خارج العالم لا دخل لها في صراع المصالح ونزاعات السلطة وتشوهات التواصل الحقيقي، بل يتعلق الأمر بكونية تداولية لا تتجاهل

(33) مصدق، ص 14.

(34) يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 455.

(35) عبد الرحمن، ص 126.

(36) محمد الأشهب، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس** (عمّان: دار ورد، 2013)، ص 16.

(37) Habermas, *Morale*, p. 118.

سياق التفاعلات الواقعية ولا تضرب صفحًا عن قناعات الأفراد واعتقاداتهم، بقدر ما تفك العزلة عنها وتفتح أمامها فرص إثبات صحة ادعاءاتها تبعًا لسلطة العقل وسلطة أفضل حجة، وذلك انسجامًا مع مطلب التنوير الداعي إلى رفع الوصاية عن العقل، وإعادة الاعتبار إلى الإنسان من دون الالتفات إلى جنسه أو عقيدته أو لغته... إلخ، وانسجامًا، كذلك، مع المنظور الهابرماسي الذي يرى أنه لا يمكننا إنقاذ كونية الأخلاق إلا إذا أمكن للأسئلة العملية استهداف الحقيقة، أي إلا إذا استطعنا، عبر حجج قوية، أن نتوحد عقليًا حول ادعاءات الصلاحية المعيارية، مع الإشارة إلى أن الحجاج عند هابرماس لا يخلق المعايير، بل يختبر من بين المعايير المتنازعة أنجعها وأقواها على إقناع الأطراف المعنية في نقاش فعلي[38]؛ فبدلًا من أن أفرض على الجميع قاعدة أريد أن تصير كونية، مثلما فعل كانط في الأمر الأخلاقي الأول، ينبغي أن أضع هذه القاعدة أمام الجميع ليتناقشوا حول ادعاء صلاحيتها الكونية.

وبذلك يكون هابرماس قد غير نقطة الارتكاز: فعوضًا من انطلاقنا مما يرغب كل واحد في الدفاع عنه، من دون أن يُعترض عليه، كما لو كان ما يعرضه قاعدة كونية، سننطلق مما يعترف الكل بإجماع على أنه كوني[39]. وارتباطًا بذلك يقول: «إن الإستراتيجية الخاصة بأخلاقيات المناقشة والمتمثلة في التوصل إلى أخلاق كونية انطلاقًا من المقتضيات العامة للمحاجّة، تعد خصيبة بالنظر إلى مكانة المناقشة داخلها كشكل تواصلي دقيق، يتجاوز أشكال التواصل التي نصادفها في حياتنا اليومية. إنه صيغة تواصلية حيث مقتضيات الفعل الموجهة نحو التفاهم المتبادل تكون معممة، مجردة ومفتوحة. بمعنى أنها ممتدة نحو جماعة تواصلية مثالية تتضمن كل الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل»[40].

ولهذا الاعتبار، تعد المناقشة العملية آلية ضرورية لصياغة حجاجية للإرادة من شأنها أن تضمن عبر المقتضيات الكونية للتواصل، صحة كل اتفاق معياري ممكن. وهذا الدور الذي تؤديه المناقشة لا يتأتى لها إلا بفضل المقتضيات المثالية التي يلجأ إليها المشاركون فعليًا في ممارستهم الحجاجية والتي تجعل من هذه المناقشة العملية سيرورة من التفاهم المتبادل الذي يستدعي من المشاركين كلهم تبني الدور المثالي[41]، بوصفه إجراءً يكفل انطلاق كل مشارك في عملية المحاجة من ذاته، شريطة أن يظل، على الرغم من ذلك، مشدودًا إلى أفق كوني.

بناء عليه، يرى هابرماس أن صلاحية المعايير المتنازع حولها، لا تتموضع إلا ضمن منظور الـ «نحن» لأن ادعاءات الصلاحية المعيارية ترتهن باعترافنا؛ لهذا لا يفيد تجاهل سياق التفاعلات المموسطة عبر اللغة ولا إقصاء منظور المشاركين في المناقشة عمومًا، في التوصل إلى وجهة نظر غير متحيزة، بل إن الأمر يستدعي، خلافًا لذلك، فك العزلة عن المنظورات الفردية للمشاركين، حتى يتمكن كل واحد من وضع نفسه في مكان الآخرين لأجل حصول الفهم، لأنه لا أحد في إمكانه الولوج المباشر لشروط صلاحية غير مؤوّلة، ما دام الفهم، ومن ثم التأويل، ليس سلوكًا ذاتيًا معزولًا، بقدر ما هو

(38) Habermas, *De l'éthique*, p. 123.

(39) Habermas, *Morale*, pp. 88-89.

(40) Habermas, *De l'éthique*, p. 22.

(41) Ibid., p. 19.

نتاج مشترك لعلاقة متشابكة بين أنماط الفهم المختلفة، وممارسة تضرب بعمقها في صميم كينونة الإنسان[42].

3 استخلاص

لقد كان المسعى الذي خطه هابرماس لنظريته الأخلاقية، مسعى نبيلًا وواعدًا بالنظر إلى إنزاله الحوار، القائم على الحجاج والهادف إلى تكوين حُكم أخلاقي محايد حول صلاحية المعايير، منزلة الدواء الذي يشفي من داء الفرقة والخلاف الذي استشرى في أوصال مجتمعاتنا الحالية. لكن منظوره هذا، على أهميته وقيمته العلمية، لم يَسلم من انتقادات، ومن جبهات عديدة، يهمنا منها في هذا المقام، النقد الذي صدر عن طه عبد الرحمن، والذي جعله على مستويين؛ أبرزَ في أولهما، قصور نظرية هابرماس عن إدراك حقيقة ظاهرة التواصل وواقعها؛ فمن حيث **الحقيقة**، يرى عبد الرحمن أن الإجماع الذي يخرج به المتناظرون من نقاشهم لا يعادل الظفر بالحق، وإنما مَبلغه الظفر بالصواب «والصواب غير الحق، لأنه ينزل منزلة الظن الغالب والرجحان، بينما الحق ينزل منزلة القطع الجازم والبرهان»[43]. ولما كان الأمر كذلك، فإنه لا شيء يضمن أن ما يتمخض عن المناقشة هو الحقيقي بعينه وليس مجرد رأيٍ رجّحَتْه حُجَجُه فجعلته يبدو في صورة حق قاطع؛ أما من حيث **الواقع**، فقد تبين عبد الرحمن أنّ التواصل في مدلوله الحالي قد نأى عن التواصل الحي المباشر الذي كانت تُعبر عنه في القديم «المجالس» القائمة على التعاون وتبادل الاعتبار، وأخذ صورة جديدة مختلفة، استبدلت طلب الحقيقة وفهم الواقع بالدعاية وتقديم المصالح، فنجم عن ذلك تشويه للتواصل وإفساد لعقل الإنسان وروحه[44]. ولسنا نجد ههنا تفسيرًا لهذا الاعتراض الثاني الذي أبداه عبد الرحمن على التواصل في صيغته الهابرماسية، لأن هابرماس بدوره يلح على أن تكون المناقشة حية وفعلية تجري بين أشخاص واقعيين يُرافع كل منهم عن موقفه متوسلًا بالحجج التي يراها تدعم موقفه، مثلما بينّا سابقًا.

في المستوى الثاني من الاعتراضات، تبيَّن لعبد الرحمن أن النظرية الأخلاقية الهابرماسية تزعم أنها سنّت لنفسها تعقُّلًا أظهرته للعالم بوصفه تعقلًا متفردًا أتى على غير مثال، والحال أنه لم يختلف عن التعقل الذي أخذت به الأخلاقيات التقليدية ذات الأصول اليونانية، إلا فيما تعلق بمنهجية التدليل لا غير، إلى جانب أن هذه النظرية لم تَحِد عن المنحى الذي ابتدعته الأخلاقيات العلمانية إلا من حيث أن هذه الأخيرة أنكرت الأصل الديني للمعاني والقواعد الأخلاقية التي أخذت بها، في حين أن أخلاقيات التواصل تنكرت لها، وبوادر هذا التنكر تجلوها مراوحتها بين عدم اهتمامها المباشر بقطع الصلة بالأخلاق المتفرعة عن الدين، وتجاهلها، من جهة ثانية، أوصاف التسديد والتأييد التي تسمو بالقيم الروحية للإنسان[45].

---

(42) فيري، ص 31.

(43) عبد الرحمن، ص 127.

(44) المرجع نفسه.

(45) المرجع نفسه، ص 131.

وقد خلص عبد الرحمن إلى أن هذين الاعتراضين كافيان لإسقاط زعم الشمولية والكونية عن أخلاقيات التواصل، من حيث إنهما يكشفان عن محدوديتها المتمثلة بضيق أفقها وقصر أثرها. وارتأى أنه لا بديل من الأخذ بأخلاق الإسلام؛ لأنها الكفيلة بتحقيق إطلاق كوني يتجاوز الإطلاق الغربي الذي انحصر في الأشخاص والمجتمعات والأمم، نحو إطلاق أرفع درجة لا يتعلق بالبشر وحدهم، وإنما بكل الموجودات التي يضمها العالم، سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة[46].

فما المسوغات التي اعتمدها طه عبد الرحمن في دفاعه عن أطروحته القاضية بأنه لا أخلاق غير أخلاق الإسلام تصلح لأن تكون أخلاقًا كونية؟

طه عبد الرحمن: أخلاق الإسلام، أخلاق الكون (توطئة)

لم يتوجه عبد الرحمن مباشرةً نحو بلورة الرؤية الأخلاقية التي استقرت عليها قناعته وقبلها عقله إلا بعدما عمد، مثلما عوّدنا على ذلك في معظم كتبه، إلى مساجلة أبرز النظريات الأخلاقية، الغربية على وجه التحديد، مُلتزمًا قدر الإمكان بشرائط المناظرة والحوار، ومتقيدًا بما يفرضه «البرهان الساطع» والحجج الدامغة على العقل. وبعدما استقام له ذلك، انتقل إلى الكشف عن المنظور الأخلاقي البديل الذي يطمح إلى تشييده، والذي يستقي مقوماته من داخل المجال التداولي الإسلامي الذي يرفض عبد الرحمن أن يفكر خارجه بأي حال من الأحوال، بناء على قناعة مبررة راسخة لديه، بأنه ليس هناك أقدر من الدين الإسلامي على تقديم أخلاق أكمل قيمة وأكثر حركية، تعد عصارة ما حققه من تراكم ناتج من خاتميته وتتميمه لمكارم الأخلاق[47].

وقد استهل عبد الرحمن الخوض في موضوع الأخلاق بالكشف عن بعض جوانب القلق الذي لاحظه عند فلاسفة الأخلاق الغربيين بخصوص مجموعة من المفاهيم والقضايا تتصل، على سبيل المثال لا الحصر، بالتباين في المواقف الأخلاقية حول موضوع الأخلاق ذاته وما تناسل منها من تيارات فلسفية، والتباين في التسمية (موراليا أو إيتيقا) وما نجم عنه من تفريق بين «طريقة الحياة» و«الامتثال للواجب» وبين «الأخلاق النظرية» و«الأخلاق التطبيقية»... إلخ. وقد ربط تفسيره هذا القلق المذكور بوقوف الفلاسفة الغربيين في تحديدهم لمفهوم الأخلاق عند حدود ما هو إنساني معنوي، وإهمالهم الجانب الغيبي الذي يكفل للمفاهيم الأخلاقية الثبات في المعنى والاستقرار في المقام والإقامة على الحال[48]. لهذا عقد العزم على أن يضم للأخلاق ما فات غيره، فجعل من الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي أرسى عليه دعائم منظور أخلاقي، أراد له أن يكون بلسمًا يصلح لمداواة الندوب التي خلفتها الحداثة المعطوبة على الإنسان المعاصر، وسد الفراغ القيمي الذي يمزق أوصال هويته؛ فما عاد الوضع الراهن يسمح بالتقوقع والانكفاء، وإنما أضحى يتطلب الدخول في لجة الأحداث والمساهمة في إيجاد الحلول للمشكلات والقضايا الأخلاقية المطروحة. على أن الدخول المطلوب

(46) المرجع نفسه، ص 275.

(47) طه عبد الرحمن، **الحوار أفقًا للفكر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 63.

(48) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 25.

هنا ليس دخول المقلد الذي يقتدي بالغرب في كل شيء ويسقطه على واقعه من دون مراعاة الفارق في المجال التداولي، وإنما دخول المبدع المجدد الذي يؤمن بأن «للروح تطبيقات لا متناهية»[49] تفرض على المسلمين الاندماج في زمانهم لا في زمان غيرهم. وأحد أوجه هذا الاندماج أن يعمدوا إلى إحياء نظامٍ للقيم خاص بهم، يستمد مقوماته من عقلانية إيمانية تكفل لها النصوص الدينية المؤسِّسة يقينيتها، وتعرج بها نحو اللامتناهي وتمنحها عمقًا لا نجد له مثيلاً في أخلاق التناهي التي تحصر ذاتها في أفق سطحي يورثها التذبذب وعدم الاستقرار. فما الذي يعنيه عبد الرحمن بأخلاقيات العمق؟ وما شروط استيفائها؟

1. من أخلاقيات السطح إلى أخلاقيات العمق

يرى عبد الرحمن أن أخلاق الغرب هي نتاج حداثتهم المعطوبة التي شُيدت على عقلانية مجردة[50] أفضت إلى حضارة «ناقصة عقلاً وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنيًا»[51]، لذلك لزم التفكير في مصدر آخر للأخلاق ينأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة الغربية ويغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، وقد وجد أن ليس أفضل من الإسلام محققًا لهذا المطلب، من حيث إنه يفيض بالمعاني الخُلقية التي تكفل وصلَ عاجلِ الحياة بآجلها وظاهر الإنسان بباطنه[52]، فضلاً عن أنه يستبدل سلطان اللوغوس القائم على العقل والقول بسلطان الإيتوس القائم على الخُلق والفعل[53].

بَيد أن رهان عبد الرحمن على استبدال الأخلاق التي وُلدت في مجملها بتربة غربية، وأطرتها رؤى أيديولوجية متباينة، بل متضاربة أحيانًا، حددت لها مبادئها وأسبغت عليها رداءها، بأخلاق إسلامية تجعل من الأخلاق والدين وجهين لعملة واحدة، لا يستقيم أمر أحدهما إلا في حضور الآخر، لا يجعل من هذه الأخيرة أمرًا مستحدثًا أو مسألة طارئة، جاءت لتبزّ هذه الأخلاق الغربية في اختصاصها وتزاحمها في مجالها، وإنما العكس هو الصحيح، لأن أخلاق الدين، في نظره، هي الأصل، وما الأخلاق المذكورة في حقيقة أمرها إلا فروع، اقتبست مقوماتها من الدين، على نحو مباشر أو غير مباشر، ثم عمدت إلى تورية اقتباسها وإخراجه عن وصفه الديني الأصلي؛ لأنه قد ثبت، بما لا يدَع مجالاً للشك، أن الهوية الإنسانية هي في أساسها وفي حقيقتها هوية دينية[54].

وعلى هذا الأساس رسم عبد الرحمن للإنسان معالم الطريق الأخلاقي الملائم لإنسانيته من حيث هو كائن يتشبث بحريته وينصاع لإرادته ويرفض في المقابل تلقي الأوامر والنواهي، وهذا الطريق ليس

(49) عبد الرحمن، **الحوار أفقًا للفكر**، ص 87.

(50) ينظر طه عبد الرحمن إلى العقلانية المجردة التي شيدها الفكر الغربي وأقام عليها صرح حضارته، باعتبارها الرتبة الدنيا من رُتب العقلانية (تعلوها رتبة العقلانية المسددة ورتبة العقلانية المؤيدة) وبأنها امتداد للغريزة في الإنسان لا تتعدى إدراك المحسوس ولا مبارحة عالم المادة.

(51) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 145.

(52) المرجع نفسه، ص 26.

(53) المرجع نفسه، ص 146.

(54) المرجع نفسه، ص 149.

سوى طريق الاعتبار، الذي يجعل الأخلاق ملازمة لتاريخ تشكّل الإنسان، ومحايثة لأفعاله الحية في شكل إشارات وأحداث غنية بالدلالات، تدعوه إلى تأملها والاعتبار بها، حتى يتسنى له الوقوف على الوقائع التي مكنت من الجمع بين العقل والشرع وبين العقل والقلب، ثم بين العقل والحس، وإدراك أنه لا تعارض ولا فصل بين هذه الأزواج، مثلما روجت ذلك العقلانية الغربية، وسارت في ركبها العقلانية الإسلامية من غير فحص ولا تمحيص.

فبمقتضى الزوج الأول (العقل/ الشرع) يدعو عبد الرحمن إلى ضرورة استعادة الميثاق الأول الذي تعهد بموجبه الإنسان لربه بأن يسلك بعقله وفق ما يوافق الشرع ويخالف الهوى(55). لأن هذا الميثاق، في اعتقاده، وحده الكفيل بتزويد الإنسان بما من شأنه أن يصون هويته من التزلزل والتمزق. وقد حدد للأخلاق التي ينتجها هذا الميثاق جملة من المواصفات؛ أولها أنها أخلاق مؤسَّسة، والذي يؤسسها ليس العقل كما اعتقد دعاة العقلانية المجردة، لأن هذا العقل يُداخله القصور والتقلب، بل الشرع بما يحوزه من ثبات دائم وفائدة راسخة لا يضيرها التقلب، ما دام الشارع هو الذي يضمنهما. ثانيًا، أن هذه الأخلاق لا تستهدف فردًا واحدًا أو أمة بعينها، بل تبتغي صلاحية كونية تعم البشرية قاطبة، وهي من أجل ذلك «ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره»(56). ثالثًا، أن هذه الأخلاق لا تشمل بعضًا من أفعال الإنسان وتغض الطرف عن بعضها الآخر، وإنما تشمل كل الأفعال التي يأتيها، وتستعيض عن العقل المنفصل الذي ينسب السيادة إلى نفسه بالعقل المتصل الذي ينظر إلى كل حركة أو سَكنة في هذا الكون بوصفها آية تشهد على سيادة الخالق(57)، فتكون بذلك «الأخلاق الكونية بحق وليس سواها»(58). ولا يلزمنا سوى أن نُعَرف غيرنا بها ليكون على بينة من أنه ما من أخلاق غيرها قادرة على تجديد هوية الإنسان ومواجهة نوائب هذا الزمن المتقلب.

وبمقتضى الزوج الثاني (العقل/ القلب) عاد عبد الرحمن إلى حادثة شق الصدر التي وقعت للرسول عليه السلام، فطهّرت قلبه من الهوى، جاعلة منه محلاً للعقل في أسمى صوره وأجلاها، مصيّرة «عقلانية الإسلام أسمى عقلانية ممكنة»(59)، ومن الأخلاق التي تبنى عليها أخلاقًا أصيلة باطنة لا تقف عند القشور، بل تمتد إلى الجذور، فتكون وحدها المخولة تجديد أعماق الإنسان ووقايته من شر الفراغ الأخلاقي الذي أتى على الأساسيات والمرجعيات.

أما فيما يتعلق بالزوج الثالث (العقل/ الحس) فقد توصل عبد الرحمن إلى أن المحسوس لا يمثل غاية في ذاته، وإنما هو إشارة تنقل الإنسان من الظاهر الحسي للشيء إلى باطنه المعنوي، وأن كمال التخلق

(55) المرجع نفسه، ص 157.

(56) المرجع نفسه، ص 158.

(57) المرجع نفسه، ص 159.

(58) المرجع نفسه.

(59) المرجع نفسه، ص 162.

إنما يرتهن بقدرة المرء على أن يستخلص أن المعنى المعقول مبثوث في كل شيء محسوس[60]، فضلاً عمّا للوعي بهذا الأمر من دور في إخراج الناس من ضيق المكان الذي يتحيزون فيه إلى فسحة العالم وما أتاحه من توافق في الاتجاه والسلوك، خرج بهم من وجهاتهم الخاصة المتصدعة، ووقاهم شر السقوط في التشتت وفقدان الوجهة التي يعيشها أغلب الأفراد اليوم[61].

ولئن كان ما قدّمه طه عبد الرحمن حول موضوع الأخلاق عمومًا، وموضِع أخلاق الإسلام داخله، خصوصًا، ومدى قدرتها على أن تجعل من نفسها أخلاقًا للكون، يتصف بالجِدة ودقة التناول، فإن السؤال الذي يفرض نفسه ههنا، والذي لم يغب عن ذهن هذا المفكر، بل استحضره في خطته التي رسم معالمها في معظم كتبه، والقاضية باستباق الانتقادات المحتملة والحجج المضادة والتفكير في صياغة أجوبة لها قبل أن تَعِنَّ لأصحابها، هو:

2. هل تقبل العقول الجديدة أخلاقًا مستندة إلى الدين الإسلامي؟

يُطلعنا الواقع اليوم على أن النظام القيمي الغربي يبسط نفوذه ويمارس هيمنته على الصعيد العالمي معتمدًا في ذلك على آليات عديدة (في مقدمتها وسائل الإعلام) في ترويج نفسه وجعلِ قيمه تتسرب بهدوء وانسيابية إلى سلوك الأفراد والمجتمعات ووجدانها في سائر أنحاء العالم، بينما يعرف النظام الأخلاقي الإسلامي في المقابل مشقة وعنتًا شديدين في الإعلان عن نفسه، وتقديم ذاته كنظام قادر على المساهمة الإيجابية في حل بعض المشكلات والأزمات الأخلاقية المستجدة. ولا يخفى أن محنته هذه هي، بكل تأكيد، جزء من محنة الفكر الإسلامي المعاصر الذي يلاقي صنوفًا من الحصار والتضييق، وضعَنا عبد الرحمن أمام ثلاث صور لها، نقف عندها باقتضاب فيما يلي:

الحصار الأول خارجي، تقيمه القوى الخارجية المهيمنة على الإسلام، وتكمن أبرز تجلياته في تعمد هذه القوى الإساءة لهذا الدين، لإقناع العالم بأنه خطر حضاري يُروج قيمًا تخالف قيم الحضارة الغربية (الكونية)[62]، ومن ثمّ وجبت محاربته أو في أقل الأحوال التضييق عليه وكبح توسعه. أما الحصار الثاني فهو داخلي، ويرتبط بمجمل أنواع التضييق التي تشمل دعاة رجوع الإسلام من داخل بلدانهم، إما بإيعاز من جهات غربية، وإما نتيجة التنافس على الزعامة بين الخاصة من دعاة العودة إلى الإسلام، وإما، أخيرًا، بفعل شرخ يحصل بين العامة والخاصة من أصحاب الدعوة ينتهي باتخاذ تدابير حصارية رادعة[63]. أما الحصار الثالث فهو من طبيعة ذاتية، بحيث إن الداعية نفسه هو من يضرب الحصار على ذاته باتباعه أساليب تحيد عن التنوير والتحرير في صورتهما الربانية، إما نتيجة تسييس للدعوة، يقتل في النفس القيم الروحية ويستبدل مكانها قيمًا مادية تنظر إلى العاجل ولا تلتفت إلى الآجل[64]. أو نتيجة

(60) المرجع نفسه، ص 166.

(61) المرجع نفسه، ص 167.

(62) المرجع نفسه، ص 177.

(63) المرجع نفسه، ص 178.

(64) المرجع نفسه، ص 179.

أخذ الداعية بالعقل المجرد المستعار من الغرب وإهماله العقل المؤيد، الذي ينجم عنه تضييق لأفق الدعوة الإسلامية أو إخراجها إلى نقيض مقصودها[65].

فهل نجزم بعد هذه التضييقات وهذه الأصناف من الحصار أن الإسلام بات مغلوبًا على أمره، وأن قيمه الأخلاقية ستجد صعوبة في الانتشار بين صفوف المسلمين أنفسهم فما بالك بغير المسلمين؟ أم أن في إمكان القيم الإسلامية أن تكون طرفًا فاعلاً وفعالاً في الحوار الأخلاقي المعاصر؟

لا يخفى على عبد الرحمن أن الحضارة الغربية تعيش أوج ازدهارها المادي، مثلما لا يغيب عنه أيضًا أنها تعيش، من جراء ذلك، فراغًا قيميًا مهولاً، جعلها أشبه بجسد مثير وجذاب لكنه بلا روح، وهو يعزو هذا الأمر إلى انحصار الحداثة التي تبنتها هذه الحضارة في عقلانية لا تتعدى التمسك بالأسباب الموضوعية للأشياء، ولا تتسع إلا لصنع الآلات ودر الأرباح[66]. عقلانية جمادية لا أمل لديها في بلورة رؤية قيمية جديدة تعيد إلى العالم «الغربي»، في الأساس، روحه المفقودة، إلا بالاعتماد على «عقل قيمي» ينتج من تفكير متعد، لأن المعيّة الفكرية هي رهان المستقبل، والمستقبل، بحسب عبد الرحمن، مفهوم ديني لا غبار عليه؛ إذ إن «الدين هو الذي علّم [الإنسان] كيف يخرج من حاضره إلى مستقبله؛ وعلى هذا، تكون الأخلاق الدينية هي بحق الأخلاق التي تورث الإنسان الكمال، لأنها أصل الوعي بالمستقبل»[67]، مع تشديد عبد الرحمن على أن هذا التخلق الإنساني الذي يتجه إلى تحقيق الكمال الإنساني لا يتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي وحده[68].

وبذلك يكون هذا المفكر قد رهن تحقيق الكونية الأخلاقية بتبني المنظور الأخلاقي الإسلامي دون سواه، وهو ما يشي بأنه ما كان همه منذ البداية أن يصل إلى كونية أخلاقية يفرزها التفكير المتعدي كما ذكر، وإنما كان هاجسه أن يجعل من الخصوصية الأخلاقية الإسلامية أخلاقًا كونية تبسط رداءها على العالم بأسره، من منطلق ألّا عقلانية أسمى من عقلانية الإسلام[69]، وأنه «ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلاً من الله»[70]. كما أن عبد الرحمن ما كان يستهدف تحقيق الموضوعية في الأخلاق، بما هي، في معناها الأكثر شيوعًا، عملية تقوم على فصل الذات عن الموضوع، بقدر ما كان يرغب في رفع منظور ذاتي مؤطر بالتراث، ومحكوم برؤية مرجعية، إلى مرتبة أخلاق موضوعية.

ولئن عُد هذا المنظور الذي يؤسس له طه عبد الرحمن تجديدًا، بل تطويرًا للرؤية الأخلاقية الإسلامية، فإنه من الصعب الإقرار بإمكان أن تتخلص الكونية التي يصبو إلى تحقيقها من طابعها الاستشرافي

(65) المرجع نفسه، ص 180.

(66) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 43.

(67) المرجع نفسه، ص 60.

(68) المرجع نفسه، ص 88.

(69) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 162.

(70) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط 4 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 252.

المأمول، لتأخذ طابعًا واقعيًا محصولاً يسري على الأمم قاطبة. والسبب في ذلك، أن هذه الكونية هي في حقيقة أمرها «كونية قومية» ترفض الكونية عندما يدعو إليها الآخر «غير المسلم» وتراها قاصرة، بل عاجزة عن الإيفاء بكل الشروط التي يقتضيها مفهوم الكونية، وتُقبل عليها متى كانت كونية إسلامية، وهي مفارقة دفعت البعض إلى التساؤل: ما دامت «المسألة ليست حُكمًا عقليًا ومنطقيًا صارمًا يستطيع أن يكون كليًا وعامًا وكونيًا، وإنما هو حكم إيماني يخص صاحبه، ولا شك، فلماذا نمنح الأفضلية للإيمان كي يؤسس للكونية، ولا نمحنه للعقل أيضًا، وهل لمبدأ التفضيل مبرر فلسفي في أن يكون الإسلام هو الأصلح والأقوم، وليس دينًا سماويًا أو وضعيًا آخر»[71]؟

لا يعدم عبد الرحمن الرد على هذه الأسئلة، وقد سبق أن كشفنا عن موقفه من العقل المجرد الذي بنت عليه الحضارة الغربية حداثتها، إذ عدّه عقلاً ناقصًا يقف عند حدود النظر من دون أن يرفقه بالعمل الديني، كما أنه يُقدّم الجانب المادي على الجانب الروحي، ودعا إلى استبداله بالعقل المؤيد الذي يزدوج فيه النظر بالعمل دائمًا، كما يرى أن صلاحية الدين الإسلامي وأفضليته على غيره من الأديان هما مسألتان بديهيتان، بالنظر إلى أن هذا الدين هو الدين الخاتم و«كل دين يبقى الزمان زمانه إلى أن يُنسخ بدين غيره، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ»[72] وراهنيته راهنية دائمة.

إن إصرار عبد الرحمن على أن يجعل من خلفيته الدينية الإسلامية بداية حتمية في مناقشة مختلف القضايا الراهنة، بما في ذلك المشكلات الأخلاقية، يجعل الوصول إلى مشترك كوني في الأخلاق أمرًا صعبًا إن لم نقل متعذرًا، فهو ما انفك يردد في معظم كتبه، على نحو صريح ومن دون مواربة، أنه غير مستعد لأن يناقش أي موضوع يهم الإنسان من خارج انتمائه الإسلامي، وهو يعجب ممن يدعي القدرة على الوفاء بتمام الحياد في بحثه لقضايا الإنسان أو يزعم التجرد كليًا من خَفِيّ أذواقه ومخبوء أحكامه[73]. وليت الأمر يقف عند هذا الحد، بل إننا أحيانًا نكاد نجزم أن كل ما يتوسل به عبد الرحمن من استدلالات وحجج وبراهين، لا يعدو أن يكون تحصيلَ حاصل، هو أشبه ما يكون بتزكية موقف مقرر منه بالدفاع عن موقف محتمل، دليلنا على ذلك تصريحه في أكثر من مناسبة بأنه يضيق بما يمليه عليه الغير «ولو كان ما يمليه حقًا لا مراء فيه»[74]، وتشبثه في المقابل بقناعة تقضي بأن الحق الذي لا نقف عليه بأنفسنا (نحن المسلمين) ينبغي أن نعدّه باطلاً حتى نقف عليه[75]. ويكاد هذا الأمر يدفعنا أحيانًا إلى أن نعدّه شخصًا متعصبًا لولا أن المتعصب، فيما يقول ناصيف نصار، لا يحب المناقشة، وعبد الرحمن يجري إليها ولا يهابها، والمتعصب يجعل من رأيه عقيدة وعبد الرحمن ليس كذلك؛ لأنه يطرح رأيه للمناقشة ويرى أنه إذا ما تمكن أحد من تفنيده فهو لن

(71) ورد في: جلول مقورة، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 226.

(72) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 15.

(73) طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 16.

(74) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، ط 2 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 17.

(75) المرجع نفسه، ص 17.

يتردد في التخلي عنه، وهو يجعل من الاعتناق وسيلة للإقناع، والحال أن عبد الرحمن يتوسل بالحجج والبراهين[76].

ومع ذلك، لا يخامرنا الشك في أن الكونية المشتركة التي يدعو إليها عبد الرحمن هي في حقيقة أمرها خصوصية تتشوّف إلى أن تصير كونية بدعوتها الآخر إلى تبني قيمها ومبادئها، وفق قناعة مزدوجة، تحط من قدر الغير وترى أن أخلاقه لا تصلح لأن تصبح كونية؛ بسبب قصور العقل الذي قامت عليه وبسبب طبيعتها اللائكية، وترفع، في المقابل، من قدر الذات وتبالغ في الإعلاء من قيمتها ولسان حال صاحبها يقول: إن المسلمين ليسوا في حاجة إلى الآخر في «أمور اجتماعهم المادي والمعنوي لأن في موروثهم الثقافي والعَقدي والحضاري ما يشبع حاجاتهم الحاضرة والمستقبلية فيَسْتكفون به عن طلب غيره من غيرهم»[77]. وتبعًا لذلك، يكون عبد الرحمن قد كشف عن تبنيه، من حيث قصد أو لم يقصد، ما سماه هو نفسه بـ «الهوية الصماء» التي هي هوية تنشأ عن «النظر إلى الذات بعين الذات والنظر إلى الغير بعين الذات أيضًا»[78].

عود على بدء: من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية

وبعد، أي سبيل نسلك وأي مقاربة نتبنى، لتحقيق «رؤية أخلاقية مشتركة» موضوعية وكونية تمثل تجسيدًا لمعية فكرية لا مناص منها في زمن السماوات المفتوحة، ونحن لا نصادف إلا رؤى متباينة متوترة، وسبلاً لا تلتقي إلا لتفترق من جديد؟

بداية؛ لا بد من الإشارة إلى أن المنظورَين كليهما؛ الغربي (مجسدًا هنا في بتنام وهابرماس) والإسلامي (مجسدًا في طه عبد الرحمن) ينطويان على مؤشرات إيجابية مشجعة على بلورة رؤية أخلاقية مشتركة، كما ينطويان على مؤشرات سلبية تنسف كل تقاطع ممكن وتزرع الفرقة حيث تلوح بوادر الائتلاف.

أما المؤشرات الإيجابية، فهي، على قِلتها، تبقى وازنة وفاعلة، لعل أبرزها ركون الطرفين كليهما إلى العقل حَكمًا في تدبير الاختلاف، واستعدادهما معًا لمناقشة دعوييهما وفق مستلزمات الحوار البناء القائم على الحجج والبراهين.

وأما المؤشرات السلبية فيمكن رصد بعضها فيما يلي:

في حين ينطلق الموقف الغربي في بلورته مشروعه الأخلاقي من منظور يرى في العقل قوة إدراكية واحدة يتسم بها كل إنسان، أيًّا كان جنسه أو مجتمعه، يرى غيره أن العقل يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر، وهي مسألة ما فتئ عبد الرحمن يرددها في معظم كتبه، مؤكدًا أن العقلانية ليست نمطًا واحدًا، بل هي عقلانيات، بينها اختلافات وتحكمها مقامات،

(76) مقورة، ص 230.

(77) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 18-19.

(78) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 157.

تبدأ بالعقلانية المجردة في أدنى السُّلم لتصل إلى العقلانية المؤيدة في أعلاه. وقد تمخض عن هذا الاختلاف بين الموقفين، بخصوص مفهوم العقلانية، نتيجة كانت حاسمة في إذكاء نار الفرقة بين الاتجاهين، تجلت في رهن المنظور الغربي للعقل بعالم الظواهر المشروط بلزوم التجربة الممكنة؛ ما نجم عنه إلغاء أي طابع ميتافيزيقي أو لاهوتي في بلورته الرؤية الأخلاقية الكونية التي يطمح إلى تحقيقها في الواقع، اعتقادًا منه أن التعالي على العقل مهما كان الاسم الذي يأخذه، هو العلة في التشرذم الأخلاقي الملاحظ بين ساكنة المعمورة، وفي المقابل تشبث الاتجاه الإسلامي بعقلانية مختلفة ترى في الإيمان شرطًا لا غنى عنه في بلوغ كمال الإنسان والسمو بتخلقه.

من جهة أخرى، لاحظنا أن الطرفين، وإن اتفقا معًا على أن الكونية المطلوبة في الأخلاق ينبغي أن تكون كونية سياقية لا كونية إطلاقية، اختلفا حول طبيعة هذه الكونية؛ فالمنظور الغربي يرى أن السياق، وإن كان ضروريًا كنقطة انطلاق في أي مناقشة تستهدف صلاحية كونية، لا تتأتى صلاحيته إلا بتجاوز السياقات المحلية نحو منظور أرقى، يمثل ثمرة نقاش تتبادل فيه الحجج بين الأطراف المعنية وفق شروط قبلية محددة؛ أما المنظور الإسلامي فيعتبر أن الكونية السياقية المطلوبة في مجال القيم ينبغي أن تجمع بين صفتين أساسيتين: «إحداهما أنها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداولي الأصلي؛ والثانية أنها تفتح الطريق لكل ثقافة في أن تنقل إلى الثقافات الأخرى قيمًا من إبداعها، تاركة لها حق إعادة إبداعها وتلوينها بلون مجالاتها التداولية الخاصة»[79].

ومن ثمّ، فالمنظوران، وإن اتحدا حول عدم وجود حياد مطلق، واتفقا، مقابل ذلك، على أنه لا بد لكل انتقاد من اعتقاد، فإن المنظور الغربي يجعل الانتقاد أداة لتجاوز الاعتقادات المخصوصة نحو اعتقاد كوني مشترك، في حين يجعل المنظور الإسلامي من الانتقاد مطية للحفاظ على الاعتقاد، والارتقاء به إلى مرتبة الاعتقاد الكوني الذي لا يضاهيه في ذلك أيّما اعتقاد.

بيد أن ما سبق ذكره لن يثنينا عن الاعتقاد مع بتنام (ولهذا جعلنا من منظوره صلة وصل بين المنظور الطاهوي والمنظور الهابرماسي) أن القيم الرائجة داخل سياق ثقافي معين، في إمكانها أن تتسم بالموضوعية وترقى إلى الكونية إذا ما استهدفت صلاحيةً وصحةً تتجاوزان سقف السياق الذي يحضنها، بمعنى أنها في حاجة إلى ما يسميه بول ريكور بالتماسف الذي هو «اللحظة النقدية التي تبقينا داخل عالم سبقنا، أي تبقينا في انتمائنا، ولكنها تسمح لنا بالتواصل مع الآخرين عبر المسافة وبفضلها [...] وهو الشرط الذي يعصم الباحث من الوقوع في فخ المركزية الإثنية»[80]، كما هي في حاجة إلى المحاجّة وإلى الفحص النقدي، بوصفها دعاوى كغيرها لا تحوز على أي أفضلية مسبقة. ولا يهم في ذلك أن تكون النظرية الأخلاقية ذات مضمون معياري مثلما هو الشأن مع النظرية الأخلاقية التي يتبناها طه عبد الرحمن، أو تكون نظرية إجرائية محضة كما هي حال النظرية الأخلاقية التي ينافح عنها هابرماس، بل المهم أن يتمكن صاحبها من تسويغها وتقديم المبررات الكفيلة بجعلها تحوز

(79) المرجع نفسه، ص 66.

(80) بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 48.

على إجماع الأطراف المتحاورة، في أفق بلورة عقلانية جدلية تستوعب العقلين الإسلامي والغربي وتتجاوزهما، مُسهمة بذلك في إنهاء حالة التقاطب بينهما، ومذكرة إياهما بأن «الطاقة الإنسانية المهتدية بالعقل اهتداء سليمًا، بالغة في النهاية الهداية نفسها التي يدعو إليها عقل الله بالوحي»[81].

وعلى ذلك، يكون الأوان قد حان لأن يدرك الجميع أن الواقع المعاصر أصبح يقتضي، أكثر من أي وقت مضى، تجاوز التعايش المتوتر، أو التآلف التلفيقي، وتبني التكامل الخلاق الكفيل بجعل البشر ينتقلون من مرحلة التنافسية الضيقة بين الدول أو بين الأعراق أو بين الديانات لاحتكار الهيمنة، إلى مرحلة التضامن والتعاون لبلورة تاريخ مشترك لساكنة العالم جميعًا، تتحول بموجبه التعددية الأخلاقية إلى أخلاق مشتركة تستوعب التعددية الملحوظة في واقعنا المعاصر، تنفتح فيها الذات على الآخر وتزيد من تحقيق إنسانية الإنسان.

المراجع References

العربية

إبراهيم، زكريا. **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مصر، 1968.

________. **مشكلات فلسفية معاصرة 2: المشكلة الخلقية**. القاهرة: مكتبة مصر، 1969.

الأشهب، محمد. **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**. الأردن: دار ورد، 2013.

باومان، زيغمونت. **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**. ترجمة سعيد البازعي وبثينة الإبراهيم. هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2016.

بتنام، هيلاري. **العقل والصدق والتاريخ**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

ريكور، بول. **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

صعب، حسن. **الإسلام وتحديات العصر**. ط 6. بيروت: دار العلم للملايين، 1983.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط 4. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

________. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

(81) صعب، ص 176.

________. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

________. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

________. **الحوار أفقًا للفكر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

________. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

فيري، جون مارك. **فلسفة التواصل**. ترجمة عمر مهيبل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

لالاند، أندريه. **الموسوعة الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت: منشورات عويدات، 2001.

مصدق، حسن. **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

مقورة، جلول. **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

الأجنبية

Habermas, Jürgen. *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. Christian Bouchindhomme (trad.). Paris: Cerf, 1986.

________. *De l'éthique de la discussion*. Mark Hunyadi (trad.). Paris: Les Editions du Cerf. 1992.

Putnam, Hilary. *Ethics without Ontology*. Cambridge and Massachusetts and London: Harvard University press, 2002.

________. *Meaning & the Moral Sciences*. Boston and London and Henley: Routledge/ Kegan Paul, 1978.

________. *The Collapse of the Fact/value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge and Massachusetts and London: Harvard University press, 2002

أحمد زهاء الدين عبيدات | A. Z. Obiedat*

ما تعليل هامشية الاشتغال بالإنسانيات والاجتماعيات والفنون في الوطن العربي؟

Explaining the Relegation of the Social Sciences, Humanities and the Arts in the Arab Region

ملخص: يُعد تدنّي المكانة والعوض المادي لدى المشتغلين العرب بالإنسانيات والاجتماعيات والفنون حالةً إشكالية. ولتفسير هذه الحالة، تُوضّحُ الأسباب التي وزّعت المهن في الهرم الاجتماعي في تاريخ التحضر، فيُستنبَط منها قانون لقيمة المهن بحسب الحاجات التي تُشبِعها. ويُعلّل تهميش الدور الإنتاجي لتلك الفئة باحتكار الشؤون الإدارية سلطويًا والشؤون القِيمية دينيًا وحزبيًا. وتُشرَحُ مُنتَجات «المعلّم، والباحث الاجتماعي، والفنان»؛ فمن الأول «سادوس» مهارات اللغة والمنطق والتفلسف والتخلّق ضمن معطيات العلوم والتُراثات، ومن الثاني الدراسة والإنصاف لـ «حوامل الهوية العشرة» (كالقرابة، والجنوسة، والطبقة)، ومن الثالث إبداع السرديات والعوالم السمعية – البصرية، لتوليد سوق لاستهلاك الخيال والمتع. وفي تهميش المِهن الثلاث دلالة على قصور التحديث، وهو ما يُضعِف المواطنة، ويُسهم في التطرف.

كلمات مفتاحية: الثقافة، توزيع العمل، الحداثة، الإنسانيات.

Abstract: Marginalizing Arab world workers in the humanities, social sciences, and Arts is problematic. The history of the division of labor in the social «pyramid scheme» is introduced, arguing that professional status is based on its conceived service function to society. Marginalization of these workers is explained by the absence of an appropriate social function in comparison to the manipulation of power by the rulers and values by ideologues. Humanities services provides: 1- linguistic training, 2- logical skills, 3- scientific facts, 4- history of ideas, 5- philosophical, and 6- axiological aptitudes. The social researcher's role deals with the paradigm of «ten identity carriers», e.g., kinship, gender, and class, and the resulting search for fairness. The services of fine arts are seen in the need for narratives and audio-visual worlds that create markets for the consumption of pleasures. Marginalizing these professions contributes to fanaticism and the weakening of the modernization project.

Keywords: Culture, Division of Labor, Modernity, the Humanities.

* أستاذ مساعد في اللغة العربية والحضارة الإسلامية بجامعة ويك فوريست في الولايات المتحدة.

Assistant Professor of Arabic Language and Islamic Civilization.

مقدمة[1]

كيف يجوز لبريطانيّة مغمورة مثل جوان رولنغ، مؤلفة قصص هاري بوتر، أن تصير أغنى من ملكة بريطانيا نفسها؟ وكيف لأساتذة جامعيين أن يحصلوا على جوائز نوبل في الاقتصاد، ويصيروا مستشارين للرؤساء والملوك، فيساهموا في تغيير الاقتصاد العالمي؟ وكيف يقتدر أميركيان لم يكملا الدراسة الجامعية، مثل بِل غيتس ومارك زوكربيرغ، على تغيير حياة البشرية بمنتوجاتهما من العتاد البرمجي ومواقع التواصل الاجتماعي، ومن ثمّ يمتلكان من الأموال ما لا يمتلكه بعض الحكّام العظام؟ لا شك في أن تفسير وضعية تلك المهن يثير الدهشة ويطالب بالجواب. وفي المقابل، فإن تدنّي المكانة والعائد لدى المشتغلين العرب بالإنسانيات والاجتماعيات والفنون أمر محيِّر؛ ذلك أنّ عدد الحاصلين على الدكتوراه المعينين في الحكومة المصرية مثلاً هو كالآتي: مجموع دكاترة قطاع الزراعة والصناعة والكهرباء والنقل والتجارة والاقتصاد والإسكان هو 755 موظفًا، ومجموع دكاترة قطاع الخدمات الصحية والاجتماعية والدينية والثقافة والإعلام والسياحة هو 217 موظفًا. وهذا يعني أن حاجة الحكومة المصرية إلى باحثين في الاجتماعيات والإنسانيات تقارب ربع حاجتها إليهم في قطاعات تقانية وعلمية وإدارية[2]. بل إنّ نسب البطالة تتعاظم في حقول الإنسانيات والاجتماعيات في المغرب؛ حيث تفوق نسبة البطالة بين خريجي هذه الحقول ضعف نظيرتها بين خريجي الحقول العلمية والتقنية في المراحل الدراسية ما بعد المدرسة الثانوية[3]. وفي حالة الأردن، يبلغ الحد الأقصى للراتب الأساسي شهريًّا، في أعلى درجات الخبرة، بالنسبة إلى الطبيب المختص 1482 دينارًا، و1123 دينارًا بالنسبة إلى المهندس، و898 دينارًا بالنسبة إلى المعلم[4]. فما تفسير تدنّي مهنة التعليم وأمثالها؟

أولًا: الفقه التاريخي لتوزيع المهن في الهرم الاجتماعي

من الضروري أن ننطلق من سياق تاريخي لنصل إلى الحاضر؛ لأن العرب، مثل بقية البشر، جزء من تاريخ التفاعل مع بيئة موارد هذا الكوكب، وهو التفاعل الذي تتفرع منه الآلية المُحدِّدَة لقيمة المهن. وضرورة هذا التتبع على مراحل متعددة تقع في صلب التفكير التاريخي الذي يروم تقرير قواعد لها قوة تعميمية مناسبة.

بعد فترة من العصر الجليدي الأخير، أي منذ نحو 13500 سنة[5]، وشيوع التصحُّر في بعض المناطق،

(1) أتوجه بالعرفان إلى الأستاذ الدكتور محمود حداد، أستاذ التاريخ بجامعة البلمند اللبنانية، والمترجم أنور الشامي، والمرشد النفسي والقارئ أحمد الحمدي، والأستاذ عبد الغني شديد على مطالعتهم هذه المقالة في مراحل عدة من تأليفها، وعلى ما قدموه لي مشكورين من نصح وتصويب.

(2) الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، **النشرة السنوية لإحصاء العاملين بالحكومة والقطاع العام/ الأعمال العام، عام 2015** (القاهرة: 2015)، ص 38، شوهد في 2016/6/5، في: https://goo.gl/BPGwdN

(3) أحمد الحليمي علمي، «المغرب بين أهداف الألفية من أجل التنمية وأهداف التنمية المستدامة: المكتسبات والتحديات، التقرير الوطني 2015» (الرباط، 2015)، ص 21، شوهد في 2016/6/5، في: https://goo.gl/ui2OXa

(4) «برنامج إعادة هيكلية الرواتب والعلاوات في القطاع العام.. طالع الجداول وكشوفات الرواتب الجديدة»، موقع وكالة زاد الأردن الإخبارية، ص 6–8، شوهد في 2016/6/5، في: http://www.jordanzad.com/print.php?id=46424

(5) Fred Spier, *Big History and the Future of Humanity* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2015), p. 223.

دُفعَت، لأول مرة في التاريخ، مجموعات بشرية إلى الانتقال من نمط «الصائد اللاقط» إلى نمط الاستيطان، والاشتغال بزراعة النبات، وتدجين الحيوانات لتأمين الغذاء، نظرًا إلى انتشار الجدب ونقص الصيد في الهلال الخصيب[6]. وبعد مرور نحو ثمانية آلاف سنة من ترك نمط الصيد واللقط والمداومة على الاستيطان الزراعي، بزغ تعقُّد في الفعل الحضري؛ إذ قام الاجتماع البشري السومري باعتماد برنامج توزيع العمل بين أعضائه، في شكل هرم كبير متراتب الطبقات، ذي قاعدة عريضة ورأس دقيق. وهكذا يتكاثر عدد الناس في قاعدة الهرم من جهة تدني الثروة والسلطة والمكانة، وتتزايد هذه الخصائص صعودًا إلى قمة الهرم. وقد شاع الهرم الطبقي من بعد السومريين في المناطق المصرية والفارسية المجاورة، فكان الفلاحون والرعاة من منتجي الغذاء في القاعدة، والحِرفيون مثلهم أو فوقهم قليلاً، والعسكريون يُحصِّلون الضرائب من هؤلاء، ومن فوقهم تأتي أحيانًا طبقة التجار الناقلين وسماسرة المنتوجات، ثم تأتي طبقة مُلاَّك الإقطاعيات والأقنان والتجارات، وفي موازاتها تأتي طبقة الكهنة التي تفسّر الكون، وتضبط إيقاع المواسم الشمسية والقمرية واتصالها بالمحاصيل والأعياد، فتُرغِّب الفلاحين في الطاعة، وتشجّع العسكر على التفاني في تحصيل الضرائب من أجل الملك المقدس وديانته القويمة. والملك وحاشيته من فوقهم جميعًا، على قمة الهرم، يستفيدون من الإنتاج بالجاه والسلطان.

تتناقص عضوية المنطوين في هذه الصيغة الهرمية بالارتفاع إلى قمة الهرم؛ فالفلاحون والحرفيون هم الكثرة الكاثرة في القاعدة، يليهم العساكر والتجار في الوسط، ثم النبلاء والكهنة، وهم قِلَّة القلة، ومن فوقهم الملك الواحد الذي لا شريك له في المُلك[7]. هذا البناء الهرمي قد يتغيَّر شكله من حيث سعة القاعدة وقدر المسافة بين القمة والقاعدة، لكن شكل الترتيب لم يتغير عبر الحضارات، وهذا ما يجعل الهرم الاجتماعي ظاهرة عابرة للحضارات، فإنْ تغير الفلاح صار عاملاً صناعيًّا، أو موظف مبيعات، وإن تحول العسكري صار شرطيًّا أو جابيًا للضرائب، والكاهن قد يتحول إلى الحزبي أو الإعلامي، والإقطاعي يتقمَّص دور مدير الشركة، والملك يتحول إلى رئيس محدود الفترة أو ما شابه ذلك.

أيًّا كان مدى نقد الفلسفات السياسية والأخلاقية لإشكالات الهرم الاجتماعي ومفاسد استغلال فائض القيمة من الكادحين[8]، فإن وجود الهرم تاريخيًّا كان شرطًا سببيًّا لظهور الطبقة الثقافية في المجتمعات الأولى. فلولا الهرم الاجتماعي، لما تحررت طبقة العسكر من الزراعة والرعي، فتفرغت لمهمات القتال والشوكة. ولولاه، كذلك، لما تحررت طبقة الكهنة من معول الفلاحة وعصاة الرعي ليتوافر لها الوقت للتفرغ للتعلم، بينما يؤمِّن لهم المزارعون ضروراتهم الغذائية. وبما أن الطبقة الثقافية المتخصِّصة، مهما صغر حجمها، لا تملك الوقت للتفرغ لإعالة نفسها، فقد وجب على العدد الغفير من أبناء الطبقة الدنيا أن يقوموا على إعالتها من خلال فائض الإنتاج. وحينئذ تمكّنت الطبقة الثقافية من التفرغ للكتابة

(6) Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York and London: W.W. Norton & company, 1999), p. 16.

(7) Ronald Wright, *A Short History of Progress* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2005), pp. 81-106.

(8) أوجين كامنكا، **الأسس الأخلاقية للماركسية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 62-63.

وتدوين قصص أقوامها، وترسيم حروفها الكتابية، وتقعيد لغاتها، وتقنين الشرائع والعقائد، والاهتمام بحركات المواسم وبعض ظواهر الطبيعة، وتدريس هذا كله للنابهين. نفهم، إذًا، سبب بزوغ المشتغلين بالإنسانيات في العصور القديمة، بالنظر إلى احتياج الهرم الاجتماعي المعقَّد إلى خدماتهم، مع أنهم لا يشتغلون بالضروريات. ولا بد من التنبيه إلى أن أثر فائض الإنتاج في الهرم الاجتماعي شرط يمكن اختبار غيابه في جل المجتمعات الصائدة اللاقطة في أفريقيا وأستراليا في بواكير الكشوف الجغرافية الأوروبية؛ ففي تلك المجتمعات التي أدركها علماء الإنسان منذ قرنين، يشيع الاعتماد على المشافهة والحفظ. كما تخلو لغاتهم من الكتابة وتدوين الأديان والعلوم، وهذا يفسر أُميّتهم وخلوّهم من الكتب المقدسة، فضلاً عن العلوم. وما كان للتدوين أن ينمو في مجتمعات شفوية منعزلة قليلة العدد، خالية من التراتب الهرمي؛ أي ما كان للتعاليم أن تظهر في مجتمعات لا تقوى القوى المنتِجة فيها على توليد هرم تظهر فيه طبقات عليا، متفرغة لغير ضرورات الإنتاج الغذائي. الحاصل أنه علَى قَدر تعقُّد الهرم الاجتماعي المناسب، تتعقُّد الثقافة العليا. وبالعكس، على قدر تسطُّح هذا الهرم، تختفي القُدرة على إعالة المتفرغين لأمور ليست من ضرورات البقاء، كالعلوم والإنسانيات. هذا كله يدل على أن الاشتغال بالثقافة في العصور القديمة أمر يزيد أو ينقص، ويوجد أو يعدم من خلال مدى فاعلية الهرم الاجتماعي الإنتاجي كله.

وما صحَّ في بواكير التاريخ عن فاعلية الهرم الاجتماعي، يظل صحيحًا في مراحل لاحقة. والحديث عن مدينة البصرة مثلاً، وهي مركز للفتوحات والتجارات في القرنين الهجريين الأولَين، يفسّر ظهور النّحاة والمتكلمين الأوائل. لكن البصرة ليست هي ذاتها بعد الغزو المغولي[9]؛ إذ لمّا زارها ابن بطوطة عَجب من غياب الفصاحة، فقال: «فلما قام الخطيب به [بالمسجد] إلى الخطبة وسردها، لحَن فيها لحنًا كثيرًا جليًّا، فعجبتُ من أمره، وذكرتُ ذلك للقاضي حجة الدين، فقال لي: إن هذا البلد لم يبق به من يعرف شيئًا من علم النحو [...] هذه البصرة التي إلى أهلها انتهت رياسة النحو [...] لا يقيم خطيبها خطبة الجمعة»[10]. والتعليل هو تدهور وظائف الهرم الاجتماعي الإنتاجية وأثره في الثقافة بعد الغزو المغولي.

ولقد تفطَّن ابن خلدون لجزء من فكرة الهرم الاجتماعي، ألا وهي فكرة توزيع العمل في مثاله حول رغيف الخبز. فعلى بساطة الرغيف وديمومة الحاجة إليه على المائدة العربية، فإنه يحتاج إلى مهن متعاضدة، كالحرَّاث، فالمزارع، فالحصّاد، فالطحّان، فالخبّاز، فالبائع، حتى يصير لقمة سائغة[11]. هذه المهن كلها تسبق لحظة أكل تلك الأكلة البسيطة، على نحو لا يقوى الفرد على القيام به وحده عادة. فإذا كان هذا شأن الرغيف في التعاون على توزيع العمل، فما بالك بمنتوجات أعقد، كدستور لإدارة الحكومات أو مفاعل نووي؟ وهكذا، فبين الرغيف ووضع مخطط اقتصادي ينظِّم شبكة الإنتاج

(9) Ross Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 92.

(10) محمد بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق عبد الهادي التازي، مج 2 (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1997)، ص 13.

(11) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي وافي، مج 1 (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1979)، ص 337.

تتموضع المهن بجميع أنواعها في هرم توزيع العمل. وبناءً عليه، يُمْكن صياغة القاعدة الآتية: على قدر تعقُّد الهرم الاجتماعي تتولد حاجات، وعلى قدر الندرة الحقيقية أو المظنونة للمهنة المُشبِعة لهذه الحاجات، تكون قيمة المهنة، ويكون عوضها من التكريم المادي والمعنوي. وهذا تعميم يصح بشأن الهرم الاجتماعي السومري قديمًا، مرورًا بالهرم الإسلامي العباسي، إلى الهرم الاجتماعي في العصور الحديثة. ولا يشمل هذا القانون الثروات المسروقة والمغصوبة، أو المكانة الناتجة من الاحتيال والرشوة والاحتكارات؛ لأنها غير تعاقدية ولا تدخل في مفهوم العوض عن الأعمال. وبما أن مهنة البائع في محلات البقالة، مثلاً، أمرٌ يقتدر عليه المبتدئ والمخضرم، والمتعلِّم والأمي، فإنك تجد هذه المهنة من أكثر المهن انتشارًا وأقلها عوضًا وقيمة. وهذا على خلاف الخبرة والتعليم المطلوبين في حالة جرَّاح الدماغ، أو مخرج الأفلام الضخمة.

وتفريعًا على القاعدة المبيَّنة سابقًا، نفهم لماذا يفوز الطالب المتخصص في الطب بأعلى متوسط الأجور عربيًّا، مقارنةً بزملائه ممن تخصصوا في علوم أخرى، وذلك لندرة الخدمة التي يقدمها الطبيب، وشدة الطلب عليها. لكن إذا اتضحت أهمية الطبيب تُطِل إشكالية البحث مرة أخرى: كيف يجوز للقاصَّة والأساتذة والمبرمِجين المذكورين في صدر البحث أن يصيروا من أغنى الناس وأكثرهم نفوذًا؟ لا شك في أن تفسير وظيفة تلك المهن في هرمها الاجتماعي لا يزال في حاجة إلى مزيد من التعمق.

ثانيًا: معضلة تقييم المشتغلين بالثقافة في هرم توزيع العمل العربي

الاندهاش من تمكُّن الأديب والأستاذ الجامعي والمخترع، من الارتقاء السامق في السُّلّم الاجتماعي للدول المتقدمة، هو فرع من عدم إدراك الخدمة التي تُقدِّمها هذه العقول إلى الاجتماع البشري ووظيفتها في دورة الاقتصاد العالمي؛ ذلك أن الاجتماع العربي المعاصر أَلِفَ أن يكون الطبيب معالِجًا للآلام، وأن يكون المهندس بنَّاءً وصائنًا لضرورات الحياة من أبنية وآلات، وأن يكون المحاسِب أو مدير الأعمال مدققًا لأرباح مستشفيات الأطباء ومصانع المهندسين، وأن يكون أبناء الاحتكاريين وسادتهم من أصحاب السلطة سقفًا عامًّا تهبط منه العطاءات والمشاريع على الاختصاصيين الثلاثة المذكورين. هكذا توزِّع السلطة على مَن تقتنع بوظيفته ومنتجاته حصصًا مجزية من تدفق أموال النفط والسياحة والضريبة والمعونات الخارجية. ومَن لا وظيفة له يُهمَّش أو يطرد من السوق. ولا شك في أنه لا يمكن المدنية الحديثة أن تقوم بغير الخدمات الجليلة للطبيب والمهندس والمحاسب. بل إنّ الحضارات القديمة نفسها ما كانت لتقوم إلا بمثل هذه المهن الضرورية.

لكنْ ماذا يصنع الأديب والمؤرخ والفيلسوف في دورة الاقتصاد العربي المعاصر على التشخيص السابق، وعلى التوزيع الهرمي المذكور؟ فالمؤرخ العربي لا يقدم ما يشفي، ولا ما يؤوى إليه من الأبنية، ولا ما يؤكَل. فهل هؤلاء الممتهِنون للعلوم الإنسانية والاجتماعية يقدِّمون المعنى والقِيم؟ لكن الثقافة التقليدية تُوكِل للشيخ مهنة تقدمِ معنى الوجود بعوض لا يقارَن بأعواض المهن العليا؛ فهذا الشيخ مثلاً هو الذي يؤذِّن في أذن العربي حين يولد، ويعقد عقد زواجه لمَّا يكبر، ويصلي عليه حين وفاته، حتى

لكأن دورة حياة العربي تأخذ معناها من تلاوة الشيخ عليها؛ من الصياح الأول إلى الغرغرة الأخيرة. ضمن هذا الهرم الاجتماعي إذًا، لا وظيفة منتجة لهؤلاء الممتهنين للعلوم الإنسانية والاجتماعية والفنية في دورة الاقتصاد؛ ذلك لأنهم يقومون بمهنة ليس لها دور مادي أو معنوي. وهذا يُعلل هجرة كثير من العقول إلى بلاد متقدمة تحفل بهم، كما فعل مؤرخ الرياضيات رشدي راشد، والباحث الاجتماعي حليم بركات، وفرقة العود للثلاثي جبران. ستُجلي الأقسام المقبلة سِرّ نزف العقول ببيان منتَجات المُعلِّم والباحث والفنان، كلّ على حدة.

ثالثًا: بيان وظيفة الاشتغال بالإنسانيات في العالم الحديث وتعليل مكانة المعلّم

لا جَرَم أن العرب في مأزق كبير من جرَّاء خطة توزيع العمل والهرم الاجتماعي التي اختطُّوها لدولهم في عصر التبعية والقُطرية. ولهذا المأزق أسباب كثيرة: أولها عدم إدراك أنّ مهن الطبابة والهندسة والإدارة المالية والاستثمارية، التي تحظى بأعواض مرتفعة في دورة الاقتصاد العربي، ما هي إلا نتاج العقلانية العلمية التي ترسَّخت في الغرب، والتي تبحث في قوانين المادة (ذرّةً، فجزيئًا، فخلية، فكائنات حية، فاجتماعًا بشريًّا، فبيئةً عامة، فكونًا شاملاً). ومن خلال سيرورات التوصيف والتحليل والفرض والاستكشاف، فالاختبار والتنبؤ والتنظير، فالنمذجة لعالم المادة والإنسان، تتولَّد التطبيقات الطبية والهندسية والتجارية. هذه التطبيقات هي ما تتهافت عليها المستشفيات والشركات والمصارف العربية بالأعواض من دون الأصول الفكرية التي أنتجتها[12]. ولولا العقلية الشَّكّية الاختبارية المنطقية الاستكشافية، لما أمكن توليد أي علم من هذه العلوم وتطبيقاتها بتاتًا.

لكن العلم الطبيعي الذي أبدع تلك التطبيقات التقانية لا يأتي من فراغ؛ فالعلوم وتقنياتها لا تبزغ وتتطور إلا في متسلسلة طويلة من الممارسات المتعاضدة. إنّ العلم لا يترعرع إلا في مجتمعات منشغلة بالقراءة، ومتخمة بالتراث المتنوع، ومُنكبّة على المكتبات، ومنخرطة في المناقشة الحرة، ومنهمكة في التداول العمومي للأفكار، ومجتهدة إزاء التراكم المعرفي في التعليم، ومتفرِّغة للاختبار والتطوير في المختبرات، ورابطة للخريجين بسوق العمل، ومفتخرة بالقيام على رعاية المعلِّمين والباحثين والفنانين والإغداق عليهم. هذه المتسلسلة لا يمكن أن تتم في مجتمعات تَضعُف فيها القراءة، ولا تغدق ماليًّا على الجامعات والمختبرات، ولا تسمح بحرية التفكر ومساءلة المسلمات، ولا تدرب النشء على النقد والشك، وفوق ذلك تُحقِّر مهنة المعلمين وتنبذ الفنانين، وتَصِمُ من جاء منهم بجديد نظري بأنه «متفلسف» مخبول. وسرُّ ازدهار تلك المهارات أن «مجتمع المعرفة» هو أحد أهداف الهرم الإنتاجي في الحداثة، إذ إن المعرفة في الحداثة منتَج؛ كالصيد في العصر الحجري، والزراعة في العصر الحديدي. وجليٌّ أن أيّ مهارة من هذه المهارات هي جوهر ما تقوم به العلوم الإنسانية. ولقد ظهر وصف الإنسانيات Humanities على نحو مقابل للعلوم الدينية في بواكير عصر النهضة الأوروبي،

(12) يؤكد هذا ما تطلبه وزارة العمل السعودية من مهن. انظر: أحلام الزعيم، «8 تخصصات تعاني نقص الخريجين»، جريدة مكة المكرمة، 18/12/2016، شوهد في 2018/2/6، في: http://makkahnewspaper.com/article/587441

لوصف جنس من التراث غير متولد عن الكتاب المقدس، بل عن التراث اليوناني والروماني، ثم صار يُقصَد بالعلوم الإنسانية فيما بعد ما يقابل العلوم الطبيعية والدقيقة. لكن الأوسع أن يُقصَد بالعلوم الإنسانية تاريخ الأفكار والصنائع الإنسانية جملة[13]. هكذا تتجلى الإنسانيات في «سادوس» من الحقول الواسعة هي: اللغات وعلوم اللسانيات، والمنطق وأساليب التواصل، وصورة العالم كما تؤطرها العلوم الطبيعية، ومعطيات التراث الأدبي والديني والفني، ومهارات التفكير الفلسفي (بالمعنى النظري)، ومهارات التفكير القيمي (بالمعنى العملي)، وهو ما يوجزه الشكل (1).

الشكل (1)

سادوس الإنسانيات

المصدر: من إعداد الباحث.

إن الإنسانيات هي الأدبيات التي تجعل الإنسان يتفتّح في إنسانيته زيادةً على ما وجد عليه نفسه عند الميلاد جسدًا مغتذيًا ومتكاثرًا وفانيًا. وهذا يفسر أنّ الإنسانيات، في عصرَي النهضة والتنوير بأوروبا، كانت شرطًا أساسيًّا لتثوير مهن الطبابة والهندسة والتجارة[14]. ولا يخفى على أحد أن جامعاتنا العربية بها «عدد وافر من مثل هؤلاء الأشخاص الدارسين للتراث البشري والعلمي»[15]، لكنّ كثيرًا منهم لا يقوى على إمداد العالم بالقوانين والفرضيات المبتكرة، فضلًا عن التطبيقات التقنية التي يمكن أن يُنتفَع بها. وتفسير هذا الفقر العلمي والتقني العربي أن الدُربة على العلوم الطبيعية صنعة، وأن تعلُّم الكشف والتطبيق العلمي صنعة أخرى تقع الإنسانيات في صميمها. وأي شخص يشك في هذا فليبحث: من هو مخترع الرياضيات التحليلية، أو التفاضل والتكامل، أو منطق الاستقراء، أو أسس المنطق الرياضي (أي الخطوة التمهيدية للحوسبة)؟ والجواب أن الشخصيات التي قامت بهذا الأمر هي على التوالي:

(13) للاستزادة، انظر: معاذ بني عامر، «حوار مع د. أحمد زهاء الدين عبيدات: النجماتُ الستّ هي قمة الإبداع والوصول لغايته...»، **مؤمنون بلا حدود**، أيار/ مايو 2014، شوهد في 2016/6/5، في: https://goo.gl/ojqRac

(14) يشرح واتسون إحياء الفنون والآداب السبعة liberal arts، في عصر النهضة الأوروبي من خلال علوم الثالوث trivium، وهي «النحو، والبلاغة، والحِجاج»، وعلوم الرابوع quadrivium، وهي «الحساب، وهندسة المكان، والفلك، ونظرية الموسيقى». انظر:
Peter Watson, *Ideas: A History of Thought and Invention from Fire to Freud* (New York: HarperCollins, 2005), p. 212.

(15) أنطوان زحلان، «العلم والسيادة: الآفاق والتوقعات في البلدان العربية، البلديات والعلم والتكنولوجيا»، **المستقبل العربي**، السنة 34، العدد 393 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2011)، ص 41.

ديكارت، ولايبنتز، وجون ستيوارت مِل، وبرتراند رسل، وهم جميعًا فلاسفة مبرزون في الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة).

على خلاف ما يظن بعض الدارسين، لا تنقطع الإنسانيات عن العلوم الطبيعية؛ ذلك أن طبيعيات كل عصر هي التي تشكّل «صورة العالم». على سبيل المثال، كانت الإنسانيات في العصر الهليني والعصور الوسطى الإسلامية والمسيحية منخرطة في نموذج العناصر الأربعة ماديًّا (الماء، والهواء، والنار، والتراب)، ونموذج الأفلاك السبعة فلكيًّا، ونموذج الأمزجة الأربعة حيويًّا (الدم، والبلغم، والمرارة، والسوداء). وقد كانت هذه النماذج الطبيعية خلفية صريحة لكثير من الكتابات الإنسانية. وما يصح بشأن الإنسانيات القروسطية، يصح بشأن الإنسانيات الحديثة أيضًا في اتخاذها الفكر الذرّي التحليلي من الفيزياء، وعلم الاجتماع التطوري من البيولوجيا، وعلم النفس المعرفي من علم الحواسيب، وكلها خلفيات طبيعية صريحة.

وأيقونة العناية بالإنسانيات هي المعلّم؛ ذلك أنه هو الغارس الكدود للمهارات الستّ للإنسانيات لدى الطلبة في المدارس والجامعات طوال مدة قد تصل إلى ست عشرة سنة، يمضيها الطلبة مستنسخين خصال معلّميهم الحميدة، ومتصلين بأرواحهم، ومداومين على تشذيب اعوجاجهم باستقامة معلِّميهم. وتدهوُر حال المعلم هو تدهور للإنسانيات بالجملة، ولذلك هناك من يعجَب لسلسلة من المهارات المفقودة، فيسأل:

• لماذا لا يتصف المسؤولون العرب بـ «الطلاقة اللغوية» في لغتهم الأولى أو الثانية، كما يتصف بذلك الغربيون واليابانيون، مثلًا، في لغاتهم؟

• ولماذا تكون أمهات الاختصاصات في معظم العلوم مؤلَّفة باللغات الأجنبية في البداية، ثم يُترجَم النزير منها إلى العربية؟

• ولماذا لا يساهم العرب، فضلًا عن أن يبزُّوا غيرهم، في ابتكار المفاهيم ونحتها؛ من قبيل «العولمة»، و«التعددية الثقافية»، و«الاستدامة البيئية»؟

• ولماذا تتعجّب أنظمة الشرطة العربية من عدم استجابة الناس للتعليمات المرورية أو الانتظام في الطوابير في الإدارات الحكومية؟ ولماذا يتعارك الشباب في الجامعات، وكذلك كبار السن في البرلمانات؟

والإجابات التقريبية عن تلك الأسئلة كالآتي:

• إن الطلاقة اللغوية لا تُنتَج إلا من خلال حصيلة لغوية متراكمة ومعقَّدة، تُبنى في الصفوف، من خلال المطالعة المكثفة والمناقشة والإنصات؛ وهو أمر يحتاج إلى سنوات من تكوين الطلبة.

• إن إنتاج العلوم يمر من خلال احترام الميول المعرفية للأفراد تجاه الرياضيات، أو علوم الأحياء البحرية مثلًا، فيسمح للناشئة بالتخصص في هذه الحقول ليتجمع المتخرجون في جمعيات علمية؛

كي ينظموا إصدار الدوريات والمعاجم الاختصاصية التي تُتابع الجديد وتُقعِّد المُتَّفَق عليه. هذه السيرورة يلحقها صدور للكتب الدراسية التي تضع الأطر للحقل المعني وتهيمن على السوق.

• إن المفاهيم المبتكرة لا يمكن أن تنتج إلا من خلال المرور بالخطوتين السابقتين، أي التمكُّن اللغوي والتضلُّع من الاختصاصات، للوصول إلى المرحلة الثالثة؛ أي التفلسف وإبداع المفهوم ذي الجذور العميقة في الواقع، كما نجد في مفهوم «السلوك التطوري للإنسان».

• إن الطلبة يكتسبون مهارات التعايش البسيطة وقيم الإخاء مع الأقران والكبار والجنس الآخر، من خلال الانضباط في الصفوف واستخدام الحمّامات، وفي طوابير الأنشطة المدرسية الرياضية والغذائية والفنية، ومن خلال احترام الجنسين بعضهم بعضًا، خلال التعبير عن آرائهم والدخول في المناظرات والأنشطة؛ لتنغرس فيهم معاني اللطف ومهارات التواصل الإنساني. وهكذا يتربى النشء بالارتياض على مهارات الطلاقة لغةً، والاختصاص علومًا، والابتكار مفهومًا، والآدمية سلوكًا، حتى لكأنه لا يعرف غير هذه الشريعة الآدمية ولا يستسيغ إلّا إيّاها. والشرطة لا يمكن أن تعلِّم الناس هذه المهارات التعايشية في الشوارع والبرلمانات إن لم يتربوا عليها صغارًا على أيادي المعلمين. إنّ إضعاف المعلِّم يفضي إلى إهدار إنسانية الإنسان ومحو ذاكرته الحضارية، وأيَّما مجتمع يهمِّش المعلِّم، فلا يلومنَّ إلا نفسه؛ ذلك أنه يربي أطفاله على قيم العَياء بدلًا من الإبانة اللغوية، والجهل بدلًا من الاستنارة، والتقليد بدلًا من الابتكار، والتوحش بدلًا من حُسن الخُلق[16].

رابعًا: بيان وظيفة الاشتغال بالاجتماعيات في العالم الحديث وتعليل مكانة الباحث الاجتماعي

مثلما كانت العلوم الطبيعية وتطبيقاتها مشروطة بتطوُّر مباحث الإنسانيات ومؤسساتها، تتلاقح الإنسانيات بتطور العلوم الاجتماعية؛ فالأفكار حول مساءلة تنظيم المجتمع وإعادة تشكيله خطرة جدًا، قد تفضي إلى السجن والتصفية في سياقات كثيرة. نعم، فمن ذا الذي كان ينطق بالتسوية بين البيض والسود في أميركا في بواكير القرن التاسع عشر؟ ومن ذا الذي يُمكّن المرأة من المهن السياسية، فضلاً عن أن تكون رئيسة لـ «مجلس المبعوثان» في الدولة العثمانية؟ ومن ذاك الذي يقول بالمساواة ما بين الهندوسي والمسلم واللاأدري في القضاء والتشريع في باكستان؟ ومن ذا الذي يسائل نظام الأسد في سورية عن نفطها المتدفق طوال أربعة عقود؟

مثل هذه التساؤلات عن وضعية الأعراق والقوميات، والمساواة بين الجنسين، والحراك بين الطبقات والمناصب، والتعايش بين الأديان والطوائف، واحتكار الثروات والسلطات، كلها أسئلة تُمهّد لها الإنسانيات، لكن الاجتماعيات تتخصص في دراستها، بل في تغييرها. العلوم الاجتماعية تتخصَّص

(16) هذه الإشكالات هي مما يفصِّل فيها الباحث التنموي إبراهيم غرايبة. انظر: إبراهيم غرايبة، **شارع الأردن: رؤية للإصلاح والتنمية في الأردن** (عمّان: الغد، 2011).

في المقارنة بين الشعوب، وتتبُّعها عبر الأزمان، وكشف الخطاب السلطوي والقيمي المتخفي خلف مزاعم التفوق الكاذبة.

ومن يشُك في فاعلية علم الاجتماع فليبحث في مَن يكون المُنظِّرون «للفصل بين السلطات» في الدولة، «والمساواة بين الطبقات»، وفتح «الحريات البحثية»، وفكرة «تدخُّل الدولة» الحذِر في السوق ومنع الكساد بفرض الضرائب على الأغنياء وتوزيعها من خلال المشاريع التنموية؟ والحق أن القامات الفكرية التي قدَّمت الجواب هي على التوالي: مونتيسكيو، وماركس، وديوي، وكينز، وجميعُهم من مؤسسي العلوم الاجتماعية؛ ما يستدعي شرح منتجاتِهم في الهرم الإنتاجي.

قد يتبادر إلى الذهن أن العلوم الاجتماعية هي المباحث التي تدرُس الصراعات الثلاثة على المعرفة والثروة والسلطة، ومن ثمّ فهي العلوم الدارسة لظواهر الثقافة والاقتصاد والسياسة. هكذا يكون العنصر الأول، أي الظاهرة الثقافية، ترحيلاً لكامل العناصر الستة من العلوم الإنسانية، وضربًا لها في جملة العلاقات مع علوم الاقتصاد والسياسة ضمن السياق التاريخي[17]. وهذا اختصار مقبول، لكن ينبغي طرح تصوُّر أعمق، من الناحية التحليلية، لترابط الثقافة بالثروة والسلطة ضمن وحدات تحليلية أصغر.

إن العلوم الاجتماعية، في صياغة مقترحة وبديلة، تدرس بنية المجتمع من خلال روابط التجمع، أو أسس الاقتران، أو حوامل الهوية الجامعة وفعالياتها. وهذا اقتراح مستلهَم من غِدنز[18] ورشر[19]. ويعيد هذا النموذج تأطير النقاش بين مقترحات المؤسسين، أي ماركس وفيبر ودوركهايم، والمقترحات الجزئية الأقل شهرة. وكما هو معلوم، ركَّز ماركس على صراع الطبقات والهيمنة على مصادر الإنتاج، بينما أبرز فيبر العقلانية الفردية داخل المؤسسات، وأكَّد دوركهايم التعاون الحاصل في المجتمع ممثلاً باقتسام العمل[20]. وجليٌّ أن كل هذه المقترحات عناصر ذات فعل يزيد أو ينقص في سياقات متباينة. لكن ماذا عن صراع القوميات؟ وكيف نحلل الصدوع الطولية التي تخترق جميع المجتمعات من خلال التفاوت بين الجنسين أو بين الأجيال؟ إنّ خلط نظريات هؤلاء الاجتماعيين الكبار لن يفيد، لوجود مساحة خالية من التعليل، كما ينبه الفيلسوف بنغه[21]. ولذلك، فالنموذج الآتي يعرض تصورًا أدقّ، يظهر في تشكّل المجتمع من خلال حوامل الهوية التي تسهِّل تكتُّل البشر، أو قُل روابط الاجتماع بين الأفراد؛ بحيث يحاول هذا النموذج مسح رقعة الشطرنج الكبرى لاحتمالات الصراع أو الحياد

(17) حول ميلاد هذه العلوم، انظر: إيمانويل وولرستين، **تحليل النظم الدولية** (الدوحة/ بيروت: مركز الجزيرة للدراسات، والدار العربية للعلوم ناشرون، 2015)، ص 19–22.

(18) أنتوني **غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 252، 163–164، 325، 346–347.

(19) استلهمتُ هذا التشخيص من صيغةٍ أصغر أوْرَدها رشر حين قال إن موضوعات فلسفة الكائن الإنساني تتحدد بما هو مكتوب على بطاقة هويتة أي «الاسم والعمر والجنس والجنسية والدين والمهنة». انظر:
Nicholas Rescher, *Human Interests* (Stanford: Stanford University Press: 1990), p. 2.

(20) أنطوني جيدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، ترجمة أديب شيش (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008)، ص 442.

(21) Mario Bunge, *Social Science under Debate* (Toronto: University of Toronto Press, 1998), p. 66.

أو التعاون الاجتماعي. عندئذ تتضح وظيفة الباحث الاجتماعي في الهرم الاجتماعي، وينجلي سر تهميشه عربيًّا.

يمكن حصر حوامل الهوية في عشرة حوامل، تظهر بدءًا من العلامات الأكثر بروزًا للعين، والأعسر تغييرًا على الإنسان، وانتهاءً بالأكثر خفاءً والأسهل تغييرًا. ويشرح بعض الباحثين مظاهر الهوية بأنها أول ما يُرى من الإنسان[22]، فيُعرف لونه، سوادًا أو بياضًا، عن بُعد نحو كيلومتر من دون سنّه، فإذا اقترب بانت سنه من حجمه؛ طفولةً أو رشدًا، فإذا ازداد اقترابًا بانت معالم جسده وعُرف جنسه؛ ذكرًا أو أنثى، فإذا اقترب بقدر أكثر بانت هويته الشخصية فعُرف إن كان من الأقارب أو الأغراب، فإذا تحرّك عن قرب بانت قدراته الجسدية من حصول اقتدار أو إعاقة، فإذا تكلم عُرفت لغته وقوميته[23]، وإذا استرسل ظهرت اختياراته الأيديولوجية، وإذا عُرفت طبيعة معاشه عُرف مستواه الطبقي، وإذا حصل السؤال عن مهاراته عُرفت مهنته من عدمها، حتى إذا طالت العِشرة ظهرت سماتُ شخصيته؛ لطفًا أو وجومًا أو عدوانيةً.

وأهمية حوامل الهوية هذه أن الاجتماع البشري، باعتباره تجمعًا بين فرد وفرد فأكثر، هو محاولة لاستكشاف الخصائص الجامعة التي تُمكّن من الاقتران وتبادل المنافع وتجنب الخسائر. ولا يمكن الاقتران بين الأفراد إلا بالتعرُّف إلى حوامل الهوية التي تكوِّن جماعات، فمجتمعات، فشعوبًا كبرى؛ وهي، على التمثيل، جملة من الدوائر المتقاطعة، أو التي يحوي بعضها بعضًا، ابتداءً بدائرة القرابة، ثم العِرق، فالجيل، فالجنوسة، فمدى القدرة الجسمية، فالقومية، فالأيديولوجيا، فالطبقة، فالمهنة، انتهاءً بالشخصية.

وكل إنسان منخرط في مجتمع كبير يكون حاملاً لمعظم هذه الهويات، ومتنقلاً بين نطاقاتها. وهكذا يتم التحرك من دائرة أضيق إلى أخرى أكبر منها تحتويها تقريبًا، وصولاً إلى الدائرة العاشرة التي تحوي الدوائر كلها. فالتجمع على أساس القرابة مقدَّم على العِرق الواسع، والتماثل العرقي ربما يكون مقدَّمًا على التقارب الجيلي، والتقارب في الجيل يُقدَّم غالبًا على التشابه في الجنس (إذ يأنس المُسِنُّ بالحديث إلى المُسِنَّة ويعزف عن الولد الصغير على الرغم من أنه يشبهه جنسًا)، والتقارب الصحي الجسدي يفتح التشارك في عموم الأنشطة (وإلا يُحرَم العاجز عنها من ممارستها)، والتجاذب في الجنس مقدَّم على الاختلاف في اللغة أحيانًا (قد ينجذب الفتى إلى الفتاة وإن عَسُر التواصل اللغوي بينهما)، والتقارب اللغوي قد يهوِّن من الاختلاف الأيديولوجي؛ لكثرة المشتركات بين أبناء اللسان الواحد وإن تفاوتوا فكريًّا، والاختلاف الأيديولوجي قد يُقدَّم على التفاوت الطبقي (قد يتعاون المتديِّن الفقير مع المتديِّن الغني، وإن تفاوتا في الثروة). وعلى العكس، قد يعطي التشابه في المنصب أو المهنة، كما بين عالِمَي رياضيات هندي وصيني، أولويةً على التفاوت الأيديولوجي، وهكذا إلى أن نصل إلى آخر أُسس التجمع بين الأفراد، وهو التشابه في الشخصية التي قد تفضي إلى المصادقة،

(22) Peter Reuell, «What's in a Face?» *Harvard Gazette*, 11/10/2013, accessed on 5/6/2016, at: https://goo.gl/bNv7FB

(23) بشأن صلة اللغة بالقومية، انظر: إيرنست غيلنر، **الأمم والقومية**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، 1999)، ص 62–63.

لا أكثر. وليست هذه الحوامل محدودة بعشرة، بل يجوز أن يضاف إليها، لكن هذه الحوامل العشرة، في هذا النموذج، أكثرها شمولاً للتجمعات البشرية.

تخوض حوامل الهوية الاجتماعية تلك، ثلاثة احتمالات من الصراع والحياد والتعاون على الثروات والسلطات والثقافيات. فإذا ضربنا الحوامل العشرة بفعاليات الثروات والسلطات والثقافيات، باحتمالات الصراع والحياد والتعاون، فإننا نصل إلى تسعين احتمالاً من احتمالات الاقتران. وبناء عليه، يمتاز هذا النموذج بالمزج بين الثبات والحركية معًا، فهو ثابت من جهة تحديد حوامل صلبة يقترن الأفراد على أساسها؛ حيث يُشكِّل الأفراد عائلات قرابية، وتجمُّعات عرقية، ومعارف جيلية، وفضاءات متطابقة الجنوسة أو متجاذبة لغايات جنسية، وأندية من القدرة أو الإعاقة، ودولاً قومية، ومذاهب أيديولوجية، ونقابات حرفية، وطبقات من الثروة والنفوذ، وصداقات وأندية يمليها التقارب الشخصي. وفي الوقت ذاته، تكون إمكانات الاقتران بناءً على هذه التكتلات المضروبة بغاياتها من الثروة والسلطة والثقافة، والمضروبة باحتمالات التعاون والحياد والتصارع، نوعًا من التكوثر والحركية والسيلان الذي يعسر تحديده أو تجميده على حال. لذلك، يَحُل هذا النموذج كثيرًا من الإشكالات الناقصة في النماذج الباكرة لعلم الاجتماع الكلاسيكي، ولكنه لا يدَّعي الحتمية والجواب عن جميع احتمالات السلوك الاجتماعي؛ ذلك أن التفصيلات التسعين متروكة للدراسة التجريبية لكل حالة مخصوصة في زمانها ومكانها.

ضمن هذه الاحتمالات المتنوعة تشتغل حوامل الهوية وتحوّلاتها، وهذا ما أُمثِّله هنا في إيجاز: قد تكون سيدة عربيةٌ سوداء راشدةٌ متعلمةٌ للغة أجنبية، ومتحزبة في حركة نسوية، ومنحدرة من طبقة عاملة، ومحترفة مهنة المحاماة وذات شخصية مرحة، في حالة «تصادم في المكانة، وتعاون اقتصادي، وحياد سياسي» في الآن ذاته مع شاميّ أشقر، وحيد اللغة، ومتحزب في حركة سلفية محافظة، ومنحدر من طبقة مُلَّاك الأراضي، ومحترف لمهنة تحقيق كتب التراث، وذي شخصية جافة، لكنه يقصد تلك المحامية في بلد خليجي لتخليصه من مخالفة سرعة مرورية. ولك أن تتأمل جملة الاحتمالات الكثيرة التي تقع في رقعة الشطرنج للاحتمالات التسعين. هذه الاحتمالات المتكاثرة تبيِّن السبب الذي لا يجعل الطرح الماركسي للطبقات كافيًا لتفسير تفجُّر النزعات والتحوُّلات العِرقية والقومية والدينية والجنوسية والفردية وسواها. هذا العجز في النظرية الماركسية دفع مفكرين في الفلسفات «ما بعد الحداثية» إلى ردَّة فعل معاكسة والقول بأسطورية العِرق، وخرافة القومية، وأن الجنوسة اختلاق مجتمعي. لكن حلّ هذا العجز التعليلي ليس القول بمركزية صراع الطبقات ولا الانحياز المطلق إلى العناصر الفردية والثقافية، بل الأصوب أننا لا نتحدث عن فاعلية حاسمة لهرم واحد هو الطبقة، بل فعاليات عشرة أهرامات متفاوتة الأحجام والقوة، يختص كل هرم منها بصيغة ما للتجمع البشري؛ فتتداخل كلها في الزمان والمكان المعيَّنين لإحداث السببية الاجتماعية، وقلّما نلحظها لشدة تشابكها وخفاء عناصرها. ففي سياق الوظائف الدينية يكون قول المفتي أدعى للاعتناق من قول الحكومة، وفي حالة جمال الوجه وكمال الجسد يكون هذا أوقع في السياق الجنسي من المكانة الطبقية. والشكل (2) يوضح حالةً من تنافس عدد من الأهرامات الاجتماعية لحوامل الهوية على السببية الاجتماعية، لكن

بتفاوتها في الحجم تتفاوت في التنوع والفاعلية. وفي النهاية، إن حصيلة الصراع والحياد والتعاون بين حوامل الهوية هي التي تُنتِج تفاصيل الهرم المندمج على أرض الواقع.

الشكل (2)

تنافس الأهرامات الاجتماعية لحوامل الهوية على السببية الاجتماعية

تفاعل الأهرامات عند التحليل

حصيلة القوى الصراعية والتعاونية لمجموع أهرامات الهوية بعد التحليل

المصدر: من إعداد الباحث.

إن المجتمع من دون تحليل حوامل الهوية يظل كتلة صماء لعدد سُكّاني يَعسر فهمه. ومن دون تفهُّم تجمّعات الهوية لا يمكننا أن ندرك أن الأفراد لا ينأسرون في تجمّعات الهوية حتمًا، بل هم حالات من التحوّل والتقبّل والتعاون. فالشاب يتحول إلى الشيخوخة، والذكورة لا تنضج إلا بتقبّل الأنوثة، ورفيع المكانة لا ينجح إلا بالتعاون مع البسطاء، وهكذا.

الحاصل أن العلوم الاجتماعية تدرس جميع هذه الفعاليات المتكوثرة؛ بزوغًا، وتحوُّلًا، واختفاءً. ومَن قَوِيَ على طرح سؤال الهويات وأنماط التجمع صار قادرًا على مساءَلة الحاكم: كيف حَكَم؟ ولماذا مَلَك؟ فما مشروعية انقلابه، ودرجة صلاحية حزبه، ونُبل قبيلته المالكة، وصحة مزاعمه العقدية، ودوام تبعيته للمستعمِر؟ أسئلة علم الاجتماع هي أسئلة عن البنى العميقة للسلطة والثروة والمكانة كما تُشكِّلها أسس الهوية العشرة. ومقاومة فتح النقاش حول حوامل الهوية وتطبيقاتها هي السر في ضعف العلوم الاجتماعية في العالم العربي وهامشية الدارسين لها. فدراسة دائرة القرابة تفضح أنظمة التعيينات وارتكازها على المحاباة والمحسوبية بدلًا من الكفاءة. ودراسة العرق تعرِّي مزاعم التفوق العرقي لبعض الجماعات، نظرًا إلى تساوي المتوسط الحسابي للذكاء والكد لجميع الأعراق بتوافر التنشئة والفرص المتكافئة. وفقه طبيعة الأجيال يمنع استعبادَ الكبار للصغار وتهميشَ الأقوياء للعجزة ويمنع الحؤولَ دون أخذ حيزهم المناسب. وتعقُّل الجنوسة يُزيل ميراث التعالي الذكوري ويُعين على تفجير طاقات المرأة التي ما فتئت الحداثة تبهرنا بما يمكن المرأة إنجازه فيها[24]. ومسح مدى القدرة الجسمية للسكان يفضي إلى احترام المعوقين واستدماجهم في عجلة الإنتاج[25]. وتفهُّم القومية يَحُد من دعاوى التعالي ويحفز على التعاون مع قوميات الآخرين. وفقه الأيديولوجيا يضعها على مِحَك الاختبار؛ ومن ثمّ لا تعود مزاعم مطلقة يؤمن بها

(24) تقع الدول العربية في ذيل الترتيب بين الرتبتين 119 و144 على «المؤشر العالمي للفجوة بين الجنسين»، انظر:
World Economic Forum, *Global Gender Gap Report 2016*, accessed on 5/6/2016, at: https://goo.gl/3b4CXM

(25) انظر مسحًا كَمّيًا، في: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) وجامعة الدول العربية، **الإعاقة في المنطقة العربية: لمحة عامة** (بيروت: 2014)، ص 10، شوهد في 2018/2/6، في: https://goo.gl/RxpTjD

أصحابها فلا يقبلون لها مناقشة. ودراسة الطبقة تُعرِّي احتكار الثروات وسوء توزيعها، فضلاً عن عُسر الحراك الاجتماعي من أسفل الهرم إلى أعلاه، والعكس. ومسح أنواع المِهَن يَمُد بمعلومات متعلقة بالمناصب التي تقاوم التكيُّف، وتلك التي تسجن الحراك الاجتماعي بأعراف خاصة بها، بدلاً من تقديم المنافع العامة. والتحليل العام للشخصية يدفع المرء إلى اكتشاف آفاتٍ نفسيّته، وإلى ضرورة التريُّض على سلوكات يفتقر إليها. وجليٌّ أن لكل حامل من حوامل الهوية فئة مستفيدة من الوضع القائم تمانع من فتح النقاش العلمي. أو قُل إنّ الانتشار الكبير للقبلية، والعنصرية، والأبوية، والذكورية، وأولوية الكمال الصحي والجسدي، والاستعلاء القومي، والتعصب العقيدي، والتكبُّر الطبقي، والتكتُّل الحرفي المغلق، والانغلاق الشخصي، كلها عوائق تمنع الباحث الاجتماعي من تقديم منتجاته الإصلاحية للجماعات العربية.

وفي سياق الجهل بالعلوم الاجتماعية ومركزية اشتغالها بافتضاح التجمُّد القيمي والرهاب من تغيير الأدوار الثروية والسلطوية، لا غرابة أن يشدد كثير من الآباء العرب على نصح بَنِيهم بالحذر من الخوض في السياسة. وهكذا تصير رذيلة امتناع المواطنين عن المساهمة في إدارة الشأن العام والعلوم الاجتماعية عُرفًا مقبولاً. وبدلاً من أن يشارك الجميع في رسم سياسات النظام الضريبي والتعليم والصحة، تُسنَد هذه المهمات المعقدة كلها إلى رهط صغير، أو إلى حاكم متفرِّد يُضل الجميع بضيق أفقه وتعسُّفه في احتكار القرار. وهذه الإشكالات، من دون شك، تعبير عن مقدار التنمية الاجتماعية التي أنجزها العالم العربي؛ إذ إن قدرة المجتمع بأسره على إنصاف كل حامل من حوامل الهوية هي التي تحدد مقدار التقدم والتحديث الذي حققه ذلك المجتمع. وسرُّ إنصاف الهويات في الهرم الاجتماعي للحداثة أنه هرم مُنصِف لحراك التجمعات الصغرى فيه.

إن أيقونة العناية بالاجتماعيات تظهر في الباحث الاجتماعي؛ ذلك أنه المُبلِّغ لمستجد المعطيات عن آثار علاقة الاستهلاك المديني بالتغير المناخي، والشارح لآثار الانفجار السكاني، والمدافع عن حقوق الأطفال في اختيار أنماط متعددة من التعليم. وأقصد بالباحث الاجتماعي ذلك المُشتغل بالتنقيب الموضوعي عن التجمعات البشرية ضمن جميع حوامل الهوية العشرة، سواء أكان صحافيًّا أم أستاذًا جامعيًّا أم موظفًا في مؤسسة بحثية. ولا غرابة أن تجد الدول النفطية العربية جَزِعة من هبوط أسعار النفط، مع أن الاجتماعيين لا يكفُّون عن التنبيه إلى اقتراب نضوبه. كما تجد مصر قلقة من تناقص الأراضي الزراعية، مع أن دارسي الجغرافيا السكانية متفطنون لهذه الأوضاع.

إنّ تهميش الباحث الاجتماعي عمليةُ استغناء عمَّن يُرجَع إليهم في فقه حوامل الهويات الاجتماعية؛ فالأمراء لا يختصون بعلوم البيئة، والعسكر جاهلون بالأوضاع الصحية، والباحثون الاجتماعيون هم المتخصصون بهذه الأمور. ولا يمكن الدول العربية أن تتقدم بالاقتصار على توظيف حشود من الأطباء والمهندسين والمحاسبين، على أهميتهم، بل يجب أن يكون بقدر هؤلاء أو أكثر عدد من الباحثين المموَّلين في جميع الفروع الاجتماعية، بحيث يجلسون مع أصحاب القرار على الطاولة ذاتها ليصفوا لهم العلاج كما يشخِّص الطبيب العلاج، ويُجري المهندس عملية التصميم، ويخطط المدير المالي النفقات. والبديل من ذلك هو ترك حوامل الهوية العشرة من دون دراسة ولا إصلاح تطبيقي، وهو ما

يجعل المجتمع في حالة نمو خَفِي وعشوائي تفضي إلى صدامات كثيرة مما نراه في الحروب الأهلية العربية اليوم.

على الضد من تلك الحال، لا عجب كيف تكون للإنسانيات والاجتماعيات وظيفة أساسية في دورة الإنتاج وسوق الأفكار في الدول المتقدمة، وهو ما يتضح من التقارب من حيث الأعواض بين أساتذة الإنسانيات والاجتماعيات وأساتذة العلوم الطبيعية والتقنية في الجامعات الأميركية مثلاً. وفي هذه الحالة، يقع متوسط رواتب الأستاذ المساعد المستجد في المعدلات الآتية: أستاذ التاريخ 57 ألف دولار؛ أستاذ دراسات الجنوسة والأعراق والثقافات 62 ألفًا؛ أستاذ الأحياء 63 ألفًا؛ أستاذ علوم الحاسوب 83 ألفًا[26]. وبحسب هذه الإحصائية، يكون متوسط رواتب الأستاذ المستجد في جميع التخصصات 69 ألفًا، وهو قريب من متوسط رواتب أساتذة الإنسانيات والاجتماعيات[27]. وهكذا، فإن الشعوب الحداثية القارئة النهمة متعطشة لمساءَلة التفاوت العرقي - القومي، والتفوق الذكوري، والنبل الطبقي، والنجاة الدينية، والاحتكار الاقتصادي، والهيمنة السياسية. وهنا يجيء دور الدارسين لحوامل الهوية العشرة. هذا الدور لا يكتمل بغير سد حاجات مجتمع المعرفة من منتجات الإنسانيين؛ من معلمي قواعد اللغة لتجلية المعنى، ومُدرِّسي المنطق لضبط الاستدلالات، وأساتذة اللغات للاقتدار على مطالعة مؤلفات الآخرين، ومعلمي التاريخ لدراسة ذاكرة البشرية، وأساتذة القيم لتفتيح الأذهان على الخيارات الخلقية المتاحة، والمُنَظِّرين الفلسفيّين الذين يؤلّفون بين كل ما سبق في نماذج كبرى ترتّب فوضى التصوّرات.

خامسًا: منزلة الفنون بين الإنسانيات والاجتماعيات وبيان مهنة الفنان

ربما يتساءل بعضهم: ما صلة الفنان، أديبًا ورسامًا وموسيقارًا وممثلاً، بمجالَي الإنسانيات والاجتماعيات؟ وأين تتموضع تلك المهن في الهرم الإنتاجي؟ والجواب كالآتي:

إن المجتمعات التي خرجت عن القصة الأسطورية الساذجة، أو السردية الطائفية المحروسة بحراس التفسير الأحادي، أو الملحمة الحزبية الملفَّقة، لم يعد يكفي خيالها دوام الاجترار لقصة واحدة دُحِضت بدايتها، ونُقِضت حبكتها، وارتيب في نهايتها. لذلك أصبحت هذه المجتمعات في جوع شديد للمعنى، تروم إعادة تفسير السردية الكونية للُغز الكون والاجتماع والمعاش الفردي. وهذا المفهوم الأخير، أي المعاش، ينبوع دافق للسرديات؛ فلم تعد القصص المكتوبة والرسوم والمسرحيات والأفلام حكرًا على سرد البطل الأسطوري ومشاحنات الأرستقراطيين، بل صارت المرأة تطلب قصصًا عن معاشها النسوي مهندسةً ومديرةً، وغدا الولد تسترعيه قصص تستجيب لاهتماماته العمرية. أمّا المتعلمون، فحدِّث عن سرديات تسترعي اهتمامهم بالخيال العلمي والاختلاقات الطوباوية. كل إنسان منخرط في حوامل

(26) «Tenured/Tenure-Track Faculty Salaries, 2015-16,» accessed on 5/6/2016, at: https://goo.gl/cCHBPP

(27) يشذّ أستاذ الأعمال التجارية والمصرفية براتب أعلى من المعدل، أي 110 آلاف للمستجد، لكنه لا يُفلِح في إزاحة متوسط الرواتب بعيدًا عما يحصل عليه أساتذة العلوم الإنسانية والاجتماعية الطبيعية من أعواض لأنهم الكثرة الكاثرة.

الهوية يطلب من الفنون أن تمتع واحدًا أو أكثر من هوياته تلك، فيتعاطف مستلذًّا بأشعار وقصص عن الأقران والأغيار. وصنعة الأديب من عالم الفنون تقدم إشباعًا لهذه الحاجات وإمتاعًا لهذه الرغبات في سوق الإبداع.

كما بزغت الحاجة إلى إنتاج الأدب واستهلاكه، فإن صنعة اختلاق العوالم السمعية البصرية (رسمًا، وتمثيلاً، وتأثيرًا صوتيًّا، وصناعةً للأفلام) قد صارت أداة الأديب في تجسيد هذه العوالم السردية بكل مقاصدها الفنية المتقابلة؛ أي بجمالها وقبحها، وبغوايتها ورعبها، وبهزليتها ومأساويتها، وخياليتها وصدقها العلمي. وهكذا حدث تمازج عجيب بين مهنة السرد ومهنة التصوير، لأن السرد التصويري من خلال الأفلام صار حالةً من حالات خلق العوالم التفصيلية، وطريقةً للهروب من سأم العالم القائم وإشكالاته لإنتاج عالم بديل أكثر مطابقةً لطموحات الإنسان وخيالاته المُثلى. وضمن هذه الورشة الضخمة، صارت الحاجة إلى توزيع العمل بإيجاد أصناف من الفنانين الأخص فالأخص (مثل القائمين على الأداء والتمثيل والتزيين والعزف) أمرًا لا بد منه. وبناءُ العوالم السردية، كتابةً أو تصويرًا فلميًّا، مزروع في استلهام العلوم الاجتماعية وتنويعاتها التاريخية من أعراق وجنوسة وطبقات ومعتقدات. ولا شك في أن العالم العربي تنتعش فيه نسبيًّا سوق الغناء والموسيقى والمسلسلات، والأفلام على نحوٍ أقل. لكن لا تزال هذه الصناعة تُركِّز على جوانب راقصة أو شبقية لا تُشبع الجوع لمعنى الوجود، وهو ما يجعلها محدودة الجمهور، وعليها استشكالات التحريم الديني والتسفيه، لما فيها من إعراض عن تقديم القيم المبتكرة لجمهورها. ولذلك، تجد كثيرًا من الجيل العربي الجديد منبهرًا بالأفلام الأجنبية؛ لما فيها من جمال وقيم بديعة.

في سياق تفجُّر الأفكار الإنسانية وتزاحُم الهويات الاجتماعية والأعمال الفنية، فإن مسلكًا واحدًا يجمع هذه المباحث؛ ألا وهو الخيال. فمن دون الخيال لا تبزغ الأفكار الإنسية، ولا تُثار شكوك البحث الاجتماعي والطبيعي ولا نماذجهما النظرية. ومن ثمّ يصير الخيال، بجمالياته ورمزياته وعوالمه العجائبية، تمرينًا ضروريًّا لتعميق إنسانية الإنسان وانطلاق فكره في الآفاق. وهذا أمر متصل «بثورة الحقوق» وأثر الأدب والسيرة في توسيع خيال القارئ؛ وذلك بتمكينه من وضع نفسه في موضع معاناة الآخرين أو أفراحهم، ومن ثم تفهّم اختلافهم عنه[28]. إن الهرم الاجتماعي الحداثي هرم لمجتمع ترفيهي، وذلك سر تعطُّشه لمنتجات الفنان. ومن المثير للانتباه أنّ الشعوب التي تتربع على إنتاج الروايات والفنون هي التي تتربع على استهلاكها أيضًا. وتعليل الظاهرة أنها مجتمعات قامت بإنضاج الروح الإنسية فيها، مُنتجة فائضًا من الوقت للاستمتاع بالفنون، على خلاف الكادحين من أهل الفاقة. وبما أنها مترعة بالتعلُّم والقراءة، فهي تعزز قدرتها على إنتاج الخيال واستهلاكه. وبغياب الخصوبة الإنسية المنتِجة للجماليات وحصول القمع للهويات المتفنِّنة في معاشها تضمر وظيفة الفن في الهرم الاجتماعي ومعها الوظيفة الإنتاجية للفنان.

(28) Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity* (New York: Penguin Books, 2012), pp. 378-481.

سادسًا: العلاقات التكاملية بين الإنسانيات والاجتماعيات والفنون وانعكاسات غيابها على المتطرفين وسوق العمل وسيرورة التحديث

إن التأمل في ثالوث المعلِّم والباحث والفنان يحلُّ إشكالاً سال فيه حبر كثير يسأل عن ماهية «المثقف». والحق أن المثقف، وإن كان قائدًا حزبيًّا أو داعيةً دينيًّا أو متمردًا شعريًّا، لا يخرج عن أن يكون متفرعًا (أو متحولاً) من حرفة المعلم أو الباحث الاجتماعي أو الفنان؛ ذلك أن شغله الثقافي فلاحة واستثمار في أرضية العلوم الإنسانية والمطالب الاجتماعية والفنون. أو قُل إنّ المثقف هو دارس لأركان الإنسانيات الستة، وحوامل الهوية العشرة، وتمظهراتها في الفنون الأدبية والحسية. وعلى قدر انزراع المثقف في هذه الأرضية تزداد فلاحته ثمرًا ويمتد تأثيره، وعلى قدر انفصاله عنها تزداد هامشيته.

إنّ موضوعات المهن الثلاثة للمعلِّم والباحث والفنان هي، تقريبًا، الأفكار ومطالب الإنصاف والفنون. وعلى خلاف الفهم الذي ينفِّر من «التوجُّه التجاري» وعملية تسليع المهن[29]، فالصواب أنه ما من نشاط اجتماعي يخرج عن التموضع داخل الهرم الاجتماعي الإنتاجي. إنّ منتجات هذه الحِرَف تعرض المهارات اللغوية والمنطقية والفلسفية والقيمية ومُدارَسة التراث العلمي والإنسي؛ ما يفسح لإنصاف حوامل الهوية العشرة، وتحقيق الإبداع الفني. ولذا لا تكون مهن هذا الثالوث صنعة تُشبِع سوق الضرورات الأوَّلية للمجتمع، كما تفعل الطبابة والهندسة والتجاريات، بل إنها تُشبِع حاجات زائدة على البقاء الحيوي والمعاش الضروري، لكنها لازمة لمجتمع المعرفة والترفيه وحراك الهويات. والإنسان المعاصر للمجتمع الحديث، الذي لا يتعطش لحكمة الشعوب، ولا يتضوَّر لفك أسرار الطبيعة، ولا تنقدح في ذهنه الشكوك والانتقادات، العاجز عن الشعر والسرد والتفنن، والمناقشة والتحليل والتخيل، والنمذجة والتفلسف، لا يكون عضوًا فاعلاً في مجتمع المعرفة والترفيه وحراك الهويات.

وفي سياق تجفيف واحة الإنسانيات والاجتماعيات والفنون، لا غرابة أن تجد التطرُّف في العالم العربي، بوجهَيه الحكومي أو الشعبي، لا يأتي في الغالب إلا من خارج مجالات المعلِّم والباحث والفنان؛ فجُل الطواغيت العرب هم من خريجي المؤسسات العسكرية أو القَبلية التي تمنع التعددية، وتعيب الاعتراف بالأخطاء، فضلاً عن إيجابها دوام السمع والطاعة. أما متطرِّفو العرب من خارج الحكومات، فتجد بعضهم من كليات الطبابة (مثل أيمن الظواهري)، أو من كليات الهندسة (مثل خالد شيخ محمد)[30]. وفي هذه الحالات، لا يفتقد المتطرفون نباهة العقل؛ نظرًا إلى تفوُّقهم في الجامعات، كما أنهم ليسوا بعيدين عن بعض منجزات الحداثة؛ لأنها من صميم اختصاصاتهم التقنية. لكنَّ كشف اللغز عن جانب من تطرُّفهم يتمثل في افتقاد هؤلاء السالكين في طريق العنف لدربة روحية من مثلث الأفكار والمطالب والفنون تُعِين أرواحهم على التبصُّر بتعقُّد الواقع. إنّ جهل المتطرفين بالإنسانيات

(29) سمير إبراهيم حسن، «العلوم الإنسانية ودور الجامعة: ربط الجامعة بالسوق أم ربط الجامعة بالمجتمع؟»، مجلة **شؤون اجتماعية**، العدد 105 (ربيع 2010)، ص 15-16.

(30) Diego Gambetta et al., «Why are there so Many Engineers among Islamic Radicals?» *European Journal of Sociology*, vol. 50, no. 2 (August 2009), pp. 201-230.

والاجتماعيات والفنون حرمهم من تفهُّم تاريخانية الأحكام الشرعية ومقاصدها، وتحوُّل معاني الألفاظ، وظروف تبدُّل القيم، ومهارة التوليف بين المتناقضات، والتعامل مع المخالفين، والقدرة على تخيّل المسكوت عنه، ونقد الموروثات غير المتوائمة مع العصر.

إنّ المهارات المذكورة لا تغيب عن المتعمِّقين في التراث الإسلامي، كما يتجلى ذلك في فقه البلاغيِّين لتعدد المعاني، أو طلب المتكلمين للتأويل المنطقي. ولا مراء في أن كثيرًا من المشايخ المعاصرين قد نبت زرعهم الفكري في خصيب الإنسانيات والاجتماعيات؛ كما هو الشأن بالنسبة إلى الطهطاوي والكواكبي وكثيرين غيرهما. ولا شك في أن حالة الانقطاع عن العلوم التراثية التي مارستها الدول العربية في مرحلة العولمة لم تُنتِج ممارَسةً حداثيةً، بل أفرغت المدارس والجامعات من الإنسانيات والاجتماعيات والفنون من حيث الشكلين التراثي والحداثي دفعة واحدة. وعلى خلاف ما يقال من أن التعليم العربي مُترَع بالماضوية، فهو، على العكس من ذلك، في نأي عن التاريخ؛ ذلك أنّ معرفة التاريخ هي معرفة بجملة العلاقات السببية التي شكَّلت الماضي وقادت إلى الحاضر. وهكذا، تفضي مطاردة السلاسل السببية إلى التعرُّف إلى الأصول التاريخية التي شكلت الحضارة العربية الإسلامية وموقعها في العولمة.

نفهم إذًا لماذا لا يُفسَح المجال لثالوث المعلم والباحث والفنان في العالم العربي إلا بأقدار ضعيفة؛ وليس ذلك لأنّ العامة عازفة عنهم أو لأن الحكومات غافلة عنهم فحسب، بل لأنّ دورة الاقتصاد العربي مركَّبة في جزء كبير منها على تجنُّبهم، ولأن هرم السلطة في عصر التبعية قائم على إنكارهم، ولأن أشكالاً من الثقافة التعصُّبية تترعرع في غيابهم أيضًا. فأصحاب السلطان من العسكريين والملكيِّين في حاجة ماسة إلى ضرورات المهن الطبية والهندسية والتجارية ليسيِّروا شؤون الدولة الحديثة؛ ومن ثمّ فإنهم يقومون بتوفير الأعواض المالية والمعنوية للمشتغلين بهذه المهن، وهو ما يدفع الأذكياء المُجدِّين من صغار الطلبة إلى التسابق إلى هذه التخصصات. وهكذا تبقى الفئة الأضعف من الطلاب في مَلَكتَي الذكاء والكدِّ التعلُّمي متوجِّهة إلى حقول الإنسانيات والاجتماعيات والفنون، مضطرّة غير مختارة؛ الأمر الذي يجفِّف العقول الفاعلة في هذه الحقول من قدرتها الإبداعية في دورة الاقتصاد على إنتاج الأفكار والمطالب والفنون.

نفهم، أيضًا، السبب الذي يجعل الآباء «يجاهدون» لصرف أبنائهم عن التخصُّص في دراسة الفلسفة أو العلوم السياسية أو الفنون، ولو كانوا عاشقين لها ومبرّزين فيها، فهم يخشون على أولادهم الفاقة إذا تخرجوا في تلك التخصصات التي تكثر البطالة فيها[31]. ونَعِي الآن السبب الذي جعل قيمة الأستاذ المدرسي أو الجامعي العربي في عصر العولمة متدهورةً إلى درك أسفل؛ إذ تتكاثر حوادث شتْم الطلاب للأستاذ وضربه، فضلاً عن عجزه الكبير عن إدارة الغرفة الصفِّية وضبط العملية التعليمية.

(31) مثلًا، إن ما استُحدث من وحدات في كليات العلوم الطبيعية والتطبيقية في جامعة دمشق سنة 2010 يزيد بنسبة 75 في المئة على ما استُحدث في كليات العلوم الاجتماعية والإنسانية، انظر: **التقرير العربي السادس للتنمية الثقافية: التكامل المفقود بين التعليم والبحث العلمي وسوق العمل والتنمية في الدول العربية** (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2013)، ص 155.

وتتجلى المأساة الكبرى عندما نعرف أن بعض الناشرين العرب صار يَقنع بطباعة ألف نسخة من العنوان الواحد المتعلق بالثقافة لمجمل الوطن العربي، وهو نحو ثلاثمئة وثلاثين مليونًا. وهذا مؤشر مرعب بحسب ميزان العرض والطلب في السوق العربية للأفكار والمطالب والفنون. أما من جهة الطلب، فالأمر مفهوم من خلال جمهور لا يلهث من أجل حاجات المعرفة والترفيه ومطالب الهويات، بل يلهث لتأمين الضرورات الحيوية. وأما من جهة العرض، فتجد كثيرًا من الأساتذة الجامعيين لا ينتجون من البحث العلمي طوال عقود من العمل إلا ما كتبوه في رسائل الدكتوراه والماجستير. وكيف لا يكون الأمر كذلك وعدد كبير من المواد الدراسية يوكَل إلى الأستاذ الواحد، وفي كل صف عدد هائل من الطلاب، فلا يَفرَغ من تصحيح امتحاناتهم إلا أثناء حلول الامتحان التالي. فإذا عرفنا قدر العبء التدريسي الذي يوضع فيه الأستاذ الجامعي وتفاهة الأعواض الممنوحة، عرفنا أن إجازات التفرغ البحثي، والزمالات الحولية في مراكز الأبحاث والمختبرات، والأسفار الميدانية، هي من الأمور النادرة إلا للقليل منهم. كل هذا يفسِّر انعدام الوقت والدعم اللازمَين لتوليد الأبحاث العلمية؛ فكما أن الولادة لا تخرج من عدم، وتحتاج إلى التلقيح، وإلى الفترة اللازمة لنمو الجنين، فإن الإنتاج في الإنسانيات والاجتماعيات والفنون لا يخرج من عدم، أي من دون الدعم المالي، والحَبَل الفكري بمراجعة الأعمال السابقة، وتوصيف الظواهر ومسحها، والقيام بالفرض والاختبار، وبناء نماذج العلوم والفنون بتداولها مع الأقران والنُّقَّاد.

وحتى يمكن تخيُّل وضع مهن المجتمع الحداثي من خلال التفاوت التاريخي، فإنه لا أحد، تقريبًا، يتساءل بجدية عن غياب التعليم المدرسي الثانوي في الدولة المملوكية، ولا عن قلة الباحثين وضعف الفنانين آنذاك، لسبب بسيط، هو أن الدولة ما قبل الحديثة لم تكن تعتبر التعليم العمومي والإنتاج العلمي والفني واجبًا من واجباتها الإنتاجية، ولا قسمًا هرميًّا من أقسامها لتوزيع العمل[32]. وبالمثل، فإن الهامشية الوظيفية لثلاثي المعلِّم والباحث والفنان في عالمنا العربي هي عَرَض من أعراض ضعف التحديث، وشكل من أشكال التحضُّر المنقوص. هذا التعليل في غاية الأهمية، لأن الحداثة في صيغة دولة الرفاهية قائمة على توسُّع الطبقة الوسطى وتفعيل المواطنة. ولقد تنبَّه بعض الملوك والإقطاعيين، إبان تنافس الممالك والإمارات الأوروبية، لأهمية تمويل المهندسين والفنانين والجغرافيين والمترجمين الذين صاروا بأنشطتهم البحثية والفنية يُدرِّون على مموليهم أضعافًا مما كان الأقنان يُدرُّونه في القرون الوسطى. والتاريخ الأوروبي منذ عصر الاكتشافات الجغرافية والنهضة، فالتنوير فالحداثة، ثريّ بهذا التوجُّه[33]. وأحد أسرار تدهور الممالك الإسلامية على تخوم القرن السادس عشر[34] هو فقدانُها القدرة التنافسية مع أوروبا في تمويل «جيش» كبير

(32) بحسب استقصاء أحد الباحثين، لم يكن يزيد عدد الملتحِقين بالمدارس ما فوق مرحلة الكتاتيب في مصر على ألف طالب سنة 758هـ/1356م، انظر: محمد العناقرة، **المدارس في مصر في عصر دولة المماليك** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2015)، ص 245–246.

(33) David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (New York: Norton, 1999), p. 276.

(34) جورج صليبا، **العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية**، ترجمة محمود حداد (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011)، ص 322.

من الإنسيين والاجتماعيين والفنانين، وهو الجيش الذي مكّن أوروبا من توسيع الطبقة الوسطى وتأسيس المجامع العلمية.

والحديث عن سيرورة التاريخ الغربي ينتهي إلى مآلاته العولمية الحالية. والعالم العربي الحديث لا يزال ينفعل بالمركزية الغربية سلبيًا وإيجابيًا. ويكفي أن نعلم أن فكَّ أسرار الثروة والسلطة والمعرفة التي احتكرها الغرب طويلاً هو ما مكّن دولاً مثل الصين والهند، ومن قبلهما روسيا واليابان، من التحرُّر من التبعية. واقتدارها على ذلك كان مشروطًا بالنهوض بتنشيط حراك الهويات الاجتماعية قوميةً، وجنوسيةً، وطبقيةً، وأيديولوجيةً، وسواها. ولا غرابة في أن الشرائح العظمى من الشعوب العربية التي لم تستفد من خصخصة القطاعات التعليمية والثقافية وقعت في مأزق كبير، فلمَّا فقدت الأمل في التحرر والوحدة والتقدم، صارت الولاءات الفرعية من طوائف، وأقاليم، وقبائل، وحركات متطرفة عنيفة، خيارًا مقبولاً مُنتِجًا للقيمة ومشبعًا للمعنى. ولعله اتضح للقارئ أن النسيج المتماسك للأفكار والمطالب الاجتماعية والفنون هو النسيج الذي يضم مواطني الدولة الحديثة في سردية التعايش محليًّا، وسردية التعاون عولميًّا. وبناءً عليه، يصير الاشتغال بنسيج الإنسانيات والاجتماعيات والفنون واجبًا من واجبات الدولة الحديثة، حتى إذا قامت بالتخلي عنه، سارع نسيج الدولة ذاته إلى التحلل. إن وضاعة الاشتغال بالإنسانيات والاجتماعيات والفنون هي عَرَض من أعراض التبعية ومقاومة التحديث، ما ينفع نُخَبًا ضئيلة[35] تابعة لقوى كبرى تمنع حوامل الهوية من المعرفة والترفيه والإنصاف.

خاتمة: الثمن الباهظ لتهميش الإنسانيات والاجتماعيات والفنون عربيًا

لو سُمِح للإنسانيات والاجتماعيات والفنون بالنمو الطبيعي، لقامت بجملة من التغييرات بشأن الكينونة الروحية للإنسان العربي والنظام البرمجي للهرم الاجتماعي. إنّ هذه المباحث:

تُقلق الركون النفسي لأوهام التفاوت العرقي والتفوُّق الذكوري، وهي أمور تسلِّط الضوء على مظالم نظام توزيع العمل، فتطالب النساءُ بالمساواة في الأجور والمناصب، ويطالب الكَدود الذكي من البدو والفلاحين بما عند أهل المدن من مغانم. وتصير لهؤلاء فنون وأفلام تشرح احتجاجهم ومواقفهم من الاجتماع البشري.

تُعرِّي مزاعم النبل الطبقي والاحتكار الاقتصادي والاستبداد السياسي، وهذا تهديد كبير للمتحكِّمين في دورة الاقتصاد، وهكذا سيخرج الناس معترضين أنْ لا ضريبة تُفرض عليهم بغير سلطة شعبية تُمنَح لهم بالقدر ذاته، وهذا يحفز على الإصلاح والتغيير، فيولِّد فنونًا تشرح المعاناة والشظف والاغتراب.

تكافح الهذر والفوضى اللغوية، والمغالطة والتفكير اللاعقلاني، والخرافة والتفسير اللاعلمي، فتجدّد مجتمعةً أسلوب تَصوُّر العالم بوضوح وعقلانية وواقعية؛ إذّاك تُراجِع الإنسانياتُ والاجتماعيات

(35) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 459.

الثقافاتِ التراثيةَ، وتقارن بينها، فتفتح سبل النجاة الدينية والروحية، وتبدِّل الأولويات من النفاق الطقوسي الذي يُتَّخَذ صكوكًا للغفران، لينقلب تركيزًا على الصدق والعمل الصالح ونبذ الإحَن، وتبكيتًا للمستبدِّين. وفي سبيل هذه الثورة الروحية، تبزغ سرديات وفنون تُصوِّر معاناة الأنبياء، وحكمة المتصوِّفين، وعملانية الفقهاء، وحرقة الشك، وعذابات التقوى.

تُعِين على بناء المواطن الصالح؛ فجُل إجراءات الدولة الحديثة، من تعليمات التدوير ومنع الهدر وحفظ الثروات والمؤسسات، يستلزم إنسانًا متعلمًا في حدود التعليم الثانوي الجاد على الأقل. ولا يمكن إقناع الجَهول بتلك الغايات؛ نظرًا إلى قصور المخيلة وانعدام الوعي بدورات الموارد الطبيعية في عالم التمدن التقني المعقَّد بالنسبة إلى شبه الأمّي. وبالتعليم تتوسع دائرة انتباه الإنسان للسياسات الاقتصادية الصائبة، والقرارات السياسية العادلة، والتحولات القيمية والذوقية، وهو الأمر الذي سيجعل المواطن يُلقي بالاعتبارات الطائفية والعرقية إلى مراتب دنيا. إن نضوج الوعي والذاكرة يجعل المواطن محَصَّنًا من الهوجات الأيديولوجية والخطابة الطائفية وأغاليط الخرافة.

وحسْبُ المعارضين لإنصاف حوامل الهوية أن يعلموا أن دوام انتفاعهم بثمار المهن الطبية والهندسية والتجارية الحديثة إنما هو مشروط بدوام خصوبة الإنسانيات وريِّ الاجتماعيات والفنون. ولقد برهنت أحداث الربيع العربي والثورة المضادة أنّ القذافي لم ينفعه نفطه، ولا الأسد منعه جيشه، ولا مبارك حَمَته استخباراته؛ ذلك أن توزيع العمل في هرم اجتماعي لاعقلاني لا يلبث أن ينهار على أصحابه. أوَلَيس الظلم مؤذنًا بخراب العمران كما نبَّهنا ابن خلدون؟ خلاصة القول، على قدر تحديث المجتمع وخروجه من التبعية، يشتد طلب السوق على مهارات سادوس الإنسانيات ومعارفه، وعلى مطالب حوامل الهوية العشرة، وعلى ترفيه الفنون أيضًا. وعلى قدر إشباع هذا الطلب تكون قيمة مُنتِجيه من معلمين وباحثين وفنانين، ويكون عوَضهم من التكريم المادي والمعنوي. ولا مصادفة أن تكون هذه السيرورات هي ذاتها التي حققت بها الدول الإسكندنافية حداثتها فقدَّمت أنجح تطبيق لدولة الرفاه.

المراجع References

العربية

ابن بطوطة، محمد. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. تحقيق عبد الهادي التازي. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1997.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي وافي. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1979.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

التقرير العربي السادس للتنمية الثقافية: التكامل المفقود بين التعليم والبحث العلمي وسوق العمل والتنمية في الدول العربية. بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2013.

الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء. **النشرة السنوية لإحصاء العاملين بالحكومة والقطاع العام/ الأعمال العام، عام 2015**. القاهرة: 2015. في: https://goo.gl/BPGwdN

جيدنز، أنطوني. **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**. ترجمة أديب شيش. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008.

حسن، سمير إبراهيم. «العلوم الإنسانية ودور الجامعة: ربط الجامعة بالسوق أم ربط الجامعة بالمجتمع؟». مجلة **شؤون اجتماعية**. العدد 105 (ربيع 2010).

زحلان، أنطوان. «العلم والسيادة: الآفاق والتوقعات في البلدان العربية، البلديات والعلم والتكنولوجيا». **المستقبل العربي**. السنة 34. العدد 393 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2011).

صليبا، جورج. **العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية**. ترجمة محمود حداد. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011.

علمي، أحمد الحليمي. «المغرب بين أهداف الألفية من أجل التنمية وأهداف التنمية المستدامة: المكتسبات والتحديات. التقرير الوطني 2015. الرباط: 2015. في: https://goo.gl/ui2OXa

العناقرة، محمد. **المدارس في مصر في عصر دولة المماليك**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2015.

غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع**. ترجمة فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

غرايبة، إبراهيم. **شارع الأردن: رؤية للإصلاح والتنمية في الأردن**. عمّان: الغد، 2011.

غيلنر، إيرنست. **الأمم والقومية**. ترجمة مجيد الراضي. دمشق: دار المدى، 1999.

كامنكا، أوجين. **الأسس الأخلاقية للماركسية**. ترجمة مجاهد عبد المنعم. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) وجامعة الدول العربية. **الإعاقة في المنطقة العربية: لمحة عامة**. بيروت: 2014. في: https://goo.gl/RxpTjD

وولرستين، إيمانويل. **تحليل النظم الدولية**. الدوحة/ بيروت: مركز الجزيرة للدراسات، والدار العربية للعلوم ناشرون، 2015.

الأجنبية

Bunge, Mario. *Social Science under Debate*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.

Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York and London: W.W. Norton & company, 1999.

Dunn, Ross. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century.* Berkeley: University of California Press, 1989.

Gambetta, Diego et al. «Why are there so Many Engineers among Islamic Radicals?» *European Journal of Sociology*. vol. 50. no. 2 (August 2009).

Landes, David. *The Wealth and Poverty of Nations*. New York: Norton, 1999.

Pinker, Steven. *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity.* New York: Penguin Books, 2012.

Rescher, Nicholas. *Human Interests*. Stanford: Stanford University Press: 1990.

Spier, Fred. *Big History and the Future of Humanity.* Chichester: Wiley-Blackwell, 2015.

Watson, Peter. *Ideas: A History of Thought and Invention from Fire to Freud.* New York: HarperCollins, 2005.

World Economic Forum. *Global Gender Gap Report 2016*. at: https://goo.gl/3b4CXM

Wright, Ronald. *A Short History of Progress*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2005.

صدر حديثًا

كارل شميت

اللاهوت السياسي

ترجمة: رانية الساحلي - ياسر الصاروط

صدر هذا الكتاب في جزءين: الأول في عام 1922، والثاني في عام 1970. يعتبر شميت أول من استعمل تعبير "اللاهوت السياسي" الذي اشتقّه من تأكيده "إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية مُعلمَنة"، أي تخاطب النظرية السياسية الدولة بالطريقة نفسها التي يخاطب فيها اللاهوت الله. لذا يبدأ بتعريف سيادة الدولة ويعرض ناقدًا آراء عدد كبير من المفكرين السابقين أو المعاصرين له في مسألة السيادة. كما يتطرق إلى مفهوم السيادة ومفاعيلها في دستور ألمانيا الأول، في عام 1871 بعد توحيدها، ودستورها الثاني في عام 1919 والمعروف بدستور جمهورية فايمار. ثم يحاول أن يثبت العلاقة الوثيقة بين علم اللاهوت وعلم التشريع. ويفنّد الجزء الثاني من الكتاب مقولة "إنهاء اللاهوت السياسي" التي أوردها إيريك بيترسون.

مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم |
*Moulay Ahmed Moulay Abdelkarim

في الميتا-بيوإيتيقا: نحو تأويل أنطولوجي وإيتيقي للوجود الجسدي للإنسان

On Meta-Bioethics: Towards an Ontological Interpretation and Ethic for the Bodily Human Existence

ملخص: يحاول هذا البحث إثارة الأبعاد الفلسفية والنظرية التي تثيرها المسائل المطروحة في مبحث البيوإيتيقا، وذلك انطلاقًا من فرضية أن النقاش البيوإيتيقي هو نقاش له أسسه الفلسفية والنظرية، ويستبطن في العمق رؤى أنطولوجية وميتافيزيقية وميتا-أخلاقية يرتكز عليها، بحيث يُمكّنُ استجلاؤها من الكشف عما يمكن تسميته بـ «ميتا بيوإيتيقا» أو «ميتافيزيقا بيوإيتيقية». ومن هذا المنظور، فإن البحث يتعلق بتأويل فلسفي لعلاقة الإنسان بالتطور بالبيوتقني، ومسألة الماهية الجسدية للإنسان، والمنزلة الأنطولوجية والإيتيقية لهذه المسألة، والإشكاليات المرتبطة بها، والتي يطرحها أو يحيل عليها ضمنًا النقاش الفلسفي الراهن.

كلمات مفتاحية: الأنطولوجيا، أخلاق الحياة، الميتافيزيقا، التأويل.

Abstract: This paper tackles some of the ethical considerations related to the broad question of bioethics. Throughout the research, the assumption is made that bioethics is founded on clear philosophical and theoretical foundations and that discussions of bioethical questions can be informed by ontological, metaphysical and ethical bases. This allows the researcher to investigate these visions in terms of what can be referred to as «Meta-Bioethics» or «Metaphysical Bioethics». The paper concerns itself with the philosophical interpretation of the human relationship with evolution in biotechnologies and the physical nature of man. It is concerned also with the ontological and ethical status of biotechnological developments, and the associated problems, which are referred to or implied by the present-day philosophical debate.

Keywords: Ontology, Bioethics, Metaphysics, Hermeneutics.

* أستاذ متعاون في قسم الفلسفة بكلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة نواكشوط بموريتانيا.
Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Nouakchott, Mauritania.

مقدمة

أصبحت العلوم البيولوجية تحتل اليوم مكانة إبستيمولوجية مهمة، تتمثل في تبوئها منزلة الريادة في الثورة العلمية المعاصرة. وقد وصلت إلى ذلك بفعل استثمارها لنتائج الثورتين الصناعية والإلكترونية اللتين نقلتاها إلى عصر البيوتقنية biotechnologie. وقد وفّرت هذه المكانة التي أعطاها العصر البيوتقني للإنسان القدرة على تفسير الحياة، والكشف عن أسرار الوجود، والعمل على التحكم فيهما، وتغييرهما على نحو يستجيب لرغبته.

على إثر هذا التطور البيوتقني المذهل، برزت الحاجة إلى الفلسفة مُجددًا من أجل أن تتأمل هذا الواقع المستجد، وتكشف عن الرهانات التي تحيط بتطوراته، ومن أجل صياغة موقف إيتيقي نظري يُقوّم الفعل، ويسدد السلوك إزاءه، والعمل انطلاقًا من ذلك على دعم موقف سياسي يوجه الفعل الإنساني، لمواجهة ما يفترض أن يخلفه هذا التطور ونحوه من الاكتشافات العلمية الجديدة من استغلال للإنسان، وهذا يؤكد أن الحاجة إلى الفلسفة قائمة باستمرار، إذ إن الحاجة «إلى الفلسفة اليوم إنما يمليها أيضًا الحاضر ومشاكله، والمستقبل وتوقعاته»[1].

من هذا المنطلق، فإن الفلسفة، من خلال مساءلتها لتقنيات البيولوجيا الطبية، ونتائجها على الإنسان؛ تعمل من منظور أفقين مزدوجين: الأفق الأول يعمل على تحديد نمط الوجود الخاص بالإنسان ومحيطه، وما يمكن أن يَكُوناه وقد أضحيا إمكانيتين تقنيتين لهما ضروبهما المختلفة. والأفق الثاني يعمل على صياغة موقف إيتيقي نظري يسعى إلى تأسيس مرجعية عملية للإنسان، في عصر تفككت فيه المرجعيات التقليدية الناظمة للفعل وللدلالة.

سنحاول في هذا البحث تناول هذه الإشكاليات من خلال التطرق إلى مسألة الماهية الجسدية للإنسان في النقاش الفلسفي الراهن، والمنزلة الأنطولوجية والإيتيقية لهذا الإشكال.

أولًا: طبيعة الإنسان: من ماهية الروح إلى ماهية الجسد

يبدو جليًا أن أمر تحديد طبيعة الإنسان يبقى على الدوام شأنًا فلسفيًا يستجد في كل عصر، وهو يُطرح اليوم من جديد انطلاقًا من قدرة البيولوجيا الطبية على تغيير البنية الجسديّة للإنسان. فعلى الرغم من ثبات حصر تعريف الإنسان في بعده العقلي والروحي لفترة طويلة، فإن تجدد النقاش حول تعريفه مجددًا بسبب من إمكانية التغيير الجذري في ماهيته الجسدية؛ يعكس أن كلَّ التعريفات كانت محكومة برهان فلسفة كلّ عصر، كما نبّه إلى ذلك نيتشه عندما قال: إن «أحكام الفلاسفة على الإنسان ليست في الحَقيقة سوى رأي في الإنسان مدىً من الزمان محدودًا جدًّا»[2].

تحيل الطبيعة الإنسانية هنا على كل الخصائص البيولوجية والفسيولوجية التي تميّز الكائن البشري، وتمثّل خاصيّة وجوده الأساسية، ومن ذلك ما يراه جان فرانسوا ليوتار أننا باسم «الطبيعة يجب أن نضع

(1) عبد الرزّاق الدواي، **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة** (الدار البيضاء: المدارس، 2004)، ص 18.

(2) يوحنا قمير، **نيتشه: نبي المتفوّق** (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 59.

أيضًا كلّ مكونات الذات الإنسانية: نظامه العصبي، شفرته الجينية [...] وتنظيمه للحياة في جماعة»[3]، بل هي بالضبط ما يتحدد كشيء وراثي كما ذهب إلى ذلك فوكوياما بقوله: إن «الطبيعة البشرية هي مجموع السلوك والخصائص التي تميز النوع البشري على نحو نمطي والنابعة من عوامل وراثيّة وليست بيئية»[4].

لقد فتحت نتائج البيولوجيا الطبيّة جدلًا واسعًا حول مسألة الطبيعة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى أن البيوتقنيات وضعت معنى وجود الإنسان موضعًا نظريًا جديدًا. فالسؤال الجذري المطروح هو: ماذا سنفعل بوجودنا الإنساني في ظل الإمكانات الهائلة لتغيير البنية الجسدية والوراثية للإنسان؟ وما الذي تعنيه طبيعة الإنسان انطلاقًا من ذلك؟ وهل أصبحت طبيعة الإنسان متعلقة ببنيته الجسدية وليس فقط بقواه الروحية والعقلية والثقافية كما كان سائدًا من قبل؟ وإلى أيّ مدىً يمكن أن تكون هناك هويّة ثابتة للطبيعة البشرية في ظل هذه المتغيرات؟ وهل أصبح من الممكن ومن المشروع الحديث عن «ما بعد الإنسان»؟

إن السؤال اليوم عن الإنسان لم يعد يستهدف البحث عن خصائص هذا الكائن فحسب، أو رصد المقومات التي تميزه أنطولوجيًا وأنثروبولوجيًا بوصفه كائنًا ذا هوية ثابتة؛ يراد استكشافها أو حصرها، وإنما أصبح سؤالًا ذا وضع مخصوص يتعلق بالسؤال عن الماهية أو الماهيات المحتملة، التي يمكن أن تصبح للإنسان، على ضوء إمكان تغيير طبيعته إلى أنواع شتى. وفي سبيل ذلك أصبح من غير الممكن أن يُفصَل المُشكل الأنثروبولوجي عن بُعْدَيْه الإيتيقي والأنطولوجي، والسؤال: ما الإنسان؟ هو سؤال ميتافيزيقي وأنثروبولوجي، وقد أصبح مُشْكلًا وذا أبعادٍ عملية وأخلاقية.

إن التقنيات البيوطبية، وفي افتراض ما يمكن أن تقوم به مستقبلًا، فرضت إعادة النظر في مفاهيم «الطبيعة الإنسانية»، ومُشكل «الهوية البشرية». وبفعل ما أحدثته من تدخلات على بنية الإنسان، وبفعل قدرتها على الاستجابة في هذا المجال للخيال العلمي وفضول العلماء؛ أصبح في الإمكان ظهور تغيرات فجائية في النوع الإنساني، فما يشكل جوهر بشرية الإنسان أصبح في الإمكان تنويعه إلى الأبد[5]. وقد أكد إنغلهارت Engelhardt في هذا الصدد أنه قد «اتضح أن طبيعتنا ناتجة عن الصدفة [...] ومنذ أن أصبح الطب والبيولوجيا الطبيعية بشكل متزايد وَسَائِلَ لتعديل وإعادة صياغة الطبيعة البشرية؛ صرنا مَعْنِيينَ ليس فقط بما يجب أنْ نصير إليه، وإنما بالطَّريقة التي يمكن لنا بوساطتها أن نعدّل من أنفسنا. مَثل هذا الاختيار يضمن قيمًا أخلاقية وجمالية وغيرها [...] وكذلك رؤى حول ما هو طبيعي وغير طبيعي [...] (و) سوف تتنامى قدرتنا على إخضاع الطبيعة البشرية والتلاعب بها وفقًا لأهداف موضوعة بوساطة أشخاص»[6].

(3) سمية بيدوح، **فلسفة الجسد** (تونس: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص 109.

(4) فرانسيس فوكوياما، **مستقبلنا بعد البشري: عواقب الثورة التقنية الحيوية**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006)، ص 165.

(5) لوك فيري، **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002)، ص 145.

(6) جيلبر أوتوا، «العلم التقني بين رهاب التكنولوجيا والولع بها»، ترجمة أنور مغيث، في: إيف ميشو: **ما الحياة؟** ج 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006)، ص 319.

فالتطبيقات البيوطبية الجديدة والمتعددة تمكّن عند الضرورة من القيام تقنيًا بتغيير طبيعة البشر جسديًا وسلوكيًا، سواء كان ذلك على مستوى تكوينهم الفعلي، أو في تركيبتهم واستعداداتهم الوراثية، وذلك لقدرتها على خلق جسد بشري وفق مواصفات عضوية غير معهودة؛ تعمل على تجاوز القول بأحادية البعد الطبيعي للجسد البشري، وإظهار البعد التقني المتعدد في بنيته. وهذا يعني تغيُّر القَدَر الأنطولوجي الذي كان يفصل بين نظامَي الإنسان والأشياء، وبين نظامَي الطبيعة والصناعة، لأنَّ «الحدود بين الطبيعة التي هي «نحن» والجهاز العضوي الذي نعطيه له قد تلاشى»[7].

ويُظْهِرُ هذا الأمر أن فلسفة اليوم في استشكالها لماهية الإنسان غَدَتْ متعلقة أكثر بما ينبغي أن يكونه الإنسان أكثر مما هو كائن، لكن مطلب الـ «ما ينبغي» في هذا المستوى لا يتعلق فقط بالبعد القِيَمي الذي يعني ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان إيتيقيًا، وإنما يعني ما يتعلق بالبعد الأنطولوجي والفسيولوجي الذي يجب أن يكون عليه الإنسان في وجوده الواقعي، أي في طبيعة وجوده الجسدي المُبْتَغَى والمقبول أخلاقيًا وجماليًا. أي أنّ الاستشكال يستهدف البحث في ما يجب أن يكون عليه هذا الكائن البشري لا في قِيَمِهِ الأخلاقية والسلوكية كما كان فحسب، وإنما في ما يتعلق بقوَامِه الجسدي، وبالهيئة المورفولوجية التي ينبغي أن يكون عليها، أو ما ينبغي له أن يتصف بها.

إن تَغْيير الهوية النوعية للإنسان يعكس أن التقنيات البيولوجية طرحت بقوة تغيُّر علاقة الإنسان بجسده وعقله، وذلك بتحويل الفعل العفوي للطبيعة الحيَّة إلى ممارسة تقنية؛ ما يخلخل التصور التقليدي لمفاهيم «الخَلْق» و«تكاثر الكائن الحي»، وكذلك مفاهيم «العائلة» والعلاقات الاجتماعية. ويظهر هذا التغيُّر في بُعدين أساسين هما: البعد الفيزيائي - الأنطولوجي في شكل الوجود الجسدي والأساس الأنطولوجي لذلك، والبعد الاجتماعي في شكل الهوية الثقافية، وارتباط ذلك بأساسها البيولوجي الوراثي.

في مستوى أول؛ إنّ فرضية القدرة البيوتقنية على خَلْق جسد جديد أو تغيير تشكيل الجسد المعهود، وإعادة بناء شكله الخارجي والداخلي (من خلال تقنيات الاستنساخ، وتقنيات التجميل، وتقنيات صناعة الأعضاء وزراعتها، وتقنيات التحوير الجيني وإعادة ترتيب البنية الوراثية ... إلخ)؛ تعني القدرة على «إزالة كل الفروقات التي تخلق روعة الأفراد العشوائية»[8]، فضلاً عن القدرة على خَلْق نوع بشري مُهجَّن مختلف في هويته النوعية البشرية عن النوع البشري المعهود، وتُمَثِّل تقنيات التكاثر بأشكالها المتعددة (الإنجاب المساعَد فيه طبيًا والاستنساخ ... إلخ)، وتقنيات التحكم (التحكم في الجهاز العصبي) أكبر مدخل لهذا التغيير النوعي في الهويّة الطبيعية للبشر، فهذه التقنيات تثير غموضًا جوهريًا حول الحقيقة النهائية لطبيعة الوجود الإنساني، وماهيّته الجسدية والعقلية والاجتماعية التي كانت له منذ أن وجد بوصفه إنسانًا، وما يُمكن أن تكون عليه مستقبلاً، وذلك بالنظر إلى ما تسمح به هذه التقنيات من تأثير في الإرادة والوعي المميزين لطبيعة الإنسان.

(7) يورغين هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقيّة، 2006)، ص 20.

(8) جان بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 174.

وفي مستوى ثانٍ؛ إن تحول الإنجاب إلى تكاثر تقني غيَّر الماهية الجنسية للإنسان، فغيّر مفاهيم اجتماعية مثل مفهوم العائلة والعلاقات القرابيّة، بزعزعته أسس هذه العلاقات القرابيّة، وهذا يعني تغيير هوية الإنسان الاجتماعية والثقافية، وهي الهويّة التي شكلت خلفية ما يلائمها من نظم اجتماعية وسياسية، وأيُّ تلاعب فيها سينجم عنه خلل في ذلك البعد الاجتماعي والسياسي، «فالطبيعة البشرية مع الدين هما ما يحدد أهم قِيَمنا الأساسية، لذا فإن أيَّ تكنولوجيا لها القدرة على إعادة تشكيل ما نكونه ستقود إلى عواقب وخيمة بالنسبة للديمقراطية اللّيبرالية، وبالنسبة لطبيعة السياسة ذاتها»(9).

هذه التحولات مجتمعةً تعني أن الثورة البيوتقنية وَضَعَتْ نهايةً لما كان أنصار المذهب الطبيعي يسمونه بـ «الاقتصاد الطبيعي، أي فكرةُ نظامٍ للطبيعةِ قائم منذ الأزل بالحكمة الإلهية [...] وقد كان هذا 'الاقتصاد الطبيعي' يشكل جزءًا أساسيًا من 'اللاهوت الطبيعي' السائد يومئذ، والذي كان بوصفه لاهوتًا مسيحيًا جيدًا يقيم الإنسان في قمة سلم الكائنات المخلوقة»(10). وإذًا، فإن تغيير الهوية النوعية الطبيعية (الجسدية والعقلية) والاجتماعية؛ هو أمر يهدد مستقبل الإنسان، لأن تغيير الطبيعة البشرية سيدفع بالإنسان «إلى مرحلة ما بعد البشرية من التاريخ»(11).

على إثر هذا التدخل التقني البيولوجي في طبيعة الإنسان ظهرت أطروحة ما صار يعرف بنزعة «ما بعد الإنسانية» Post-humanité. وهي أطروحة تعني عند بعض الفلاسفة أنه أصبح في الإمكان تصور الإنسان على نحو جديد في شكل وجوده، فما تتيحه التطورات العلمية المعاصرة الفعلية والمحتملة وخاصة في مجالي البيولوجيا والكوزمولوجيا من قدرة على تغيير الطبيعة المعهودة في الإنسان والحياة في كل المستويات؛ هو من جملة «ما من شأنه أن يشرّع للحديث عن 'ما بعد الإنسان'، سواء بوصفه صيرورة بيولوجية (ما بعد الإنسان البيولوجي)، أو بوصفه كائنًا مستنسخًا بلا تاريخ أو قِيَم، أو بوصفه صيرورة إيتيقية (ما بعد الإنسان إيتيقيًا)، أو بوصفه مشروعًا طامحًا للعيش ضمن كوكب غير الأرض، أو بوصفه أيضًا احتمالًا مفتوحًا على الزوال (الكائن ما بعد الإنسان)»(12). وتؤكد هذه الأطروحة حول الإنسان واقع أن الثورة البيولوجية «لا تغيّر ذواتنا الفسيولوجية فقط، وإنما تغيّر طريقة تفكيرنا في أنفسنا وفي الآخرين» كما عبر عن ذلك ليغر Legre(13).

يتم النقاش في الفلسفة البيوإيتيقية حول مسألة الطبيعة البشرية من منظورين مختلفين: ينطلق أحدهما من القول بوجود طبيعة إنسانية ثابتة، ويدافع عن واجب الحفاظ عليها كما هي معهودة، من منطلق حق الإنسان في «طبيعة ثابتة» (هانس يوناس ويورغين هابرماس). وينطلق المنظور الثاني على عكس ذلك

(9) فرانسيس فوكوياما، **نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية**، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: سطور، 2002)، ص 34.

(10) دومنيك لكور، **فيم تفيد الفلسفة إذن؟** ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011)، ص 248.

(11) المرجع نفسه، ص 31.

(12) عائشة الحضيري، «ما بعد الإنسان»، في: علي عبود المحمداوي (مشرف)، **خطابات الـ «ما بعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية** (الرباط: دار الأمان، 2013)، ص 34.

(13) ناهد البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 174 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993)، ص 82.

من القول بعدم وجود طبيعة بشرية ثابتة، ويدافع عن حق الإنسان في البحث عن «طبيعة مناسبة» وفق رغبته، والعمل على اكتساب نوع تلك «الطبيعة» التي يريدها (بيتر سلوتردايك، وإنغلهارت، وأوجين فينك). وقد طُرح هذا الإشكال باختلاف سابقًا مع جورج كانغليهم وأوغست كونت. وكان كونت من الذين يرون «أن الطبيعة البشرية محددة مسبقًا في البنية أو التركيبة البيولوجية للإنسان، وتجد التعبير الأمثل عنها في الحياة الاجتماعية، فيما ذهب كانغليهم إلى الاعتقاد بعدم وجود حقيقة أو طبيعة بشرية مسبقة لدى الإنسان، وإنما سيرورة الحي الإنسان ومآله المتجدد نتيجة حواره ونزاعه المستمر مع الوسط؛ الذي يخلق فيه في كل مرة قوى وملكات جديدة، ولذلك يبقى بحسبه كل تعريف للإنسان ظرفيًا ومؤقتًا أو هو مؤجل»[14].

وفي إطار رؤية الفريق الأول يرى هابرماس أن البيوتقنيات ومن خلال التعديل الوراثي تمسّ في الصّميم قضايا «هويّة الإنسان النوعية»، وذلك بمسّه فهم الإنسان عن نفسه من حيث هو كائن ذو «هويّة نوعيّة» ثابتة. وفي إطار «أخلاقية النوع البشري» يؤكد هابرماس أن «الهويّة النوعيّة» تعني أن «الإنسان هو الإنسان بالرغم من كلّ التصورات الحضارية المختلفة عنه»[15]. ولكي لا يقع في دوغمائية محافظة يستدرك بإظهار اشتراطات للقول بوجود هويّة نوعيّة ثابتة، وذلك من خلال التنبيه إلى أن الاختلاف بين الإنسان البدائي والإنسان الحديث يُبيِّنُ أن الإقرار بأن للإنسان طبيعةً بيولوجية قارّةً ضربٌ من الهذيان؛ ما يعني أنه «لا يتوجه نحو تقديس طبيعة معينة للإنسان، ولكن تدفعه الحاجة إلى قانون يقي من العبث بالمحتويات البيولوجية للإنسان المتعارف عليها»[16].

في نفس المعنى يذهب هانس يوناس إلى أن ما يجب أن يتم في أخلاقيات البيولوجيا هو منع كل التحويرات العضوية والوراثية التي يمكنها أن تمسَّ صورة الإنسان، لأن ما هو موضوع رهان في نظره الآن هو طبيعة الإنسان ذاته وصورته اللتان أصبحتا مهدَّدتين، وهذا يستلزم مسؤولية جماعية للمحافظة على النوعية البشرية[17]. هذا الموقف الفلسفي المحافظ يوافق من حيث الهدف موقف الرؤى الدينية التي توجِبُ «الحفاظ على الطبيعة وعدم التعدي عليها أو التدخل فيها، لأن ذلك ينطوي على تدخل في المشيئة الإلهية»[18].

ومن الفريق الثاني؛ يرى سلوتردايك أن ليس للإنسان من حيث هو إنسان «هويّة نوعية» محددة وثابتة، لكونه محض «إمكان مفتوح». ويرى إنغلهارت أن الشخص لا يتحدد بشكل فيزيائي معين مثل الجسد على سبيل المثال، أو بالشكل الإنساني الخاص بأعضاء النوع البشري. ولهذا السبب فإن الشخوص

(14) رشيد دحدوح، **إبستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلام** (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013)، ص 573–574.

(15) محمد الشيخ، «في طبيعة البشر: المجادلة بين هابرماس وسلوتردايك»، في: محمد المصباحي (تنسيق)، **فلسفة الحق عند هابرماس** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008)، ص 59.

(16) حسن المصدق، «يورغن هابرماس ورهانات مستقبل الطبيعة الإنسانية»، في: **خطابات الـ «ما بعد»**، ص 132.

(17) بيدوح، ص 110

(18) عادل عوض، **الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب** (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2011)، ص 226.

والجماعات المكونة بحرية يمكنها تمامًا جعل الأجساد البشرية موضوعات، وتقوم بتعديلها لمصلحة أفراد يقبلون مثل هذه العمليات بل يطالبون بها[19].

في خضم الموقف الرافض لوجود طبيعة ثابتة للإنسان، «عبّر العالم البيئي بول إيرليخ عن أمله في أن يهجر الناس الحديث عن الطبيعة البشرية تمامًا وإلى الأبد، نظرًا لكونها مفهومًا غير ذي معنى»[20]. ويفسر هذا الاتجاه عمومًا موقفه بالقول إن المظهر الخارجي والملامح الجسدية للإنسان، وحتى حالته النفسية والسلوكية، هي أمور تتشكل بفعل تأثير البيئة، وليس بسبب التركيبة الوراثية. بناء عليه، فإنَّ ما يؤكده عادةً مؤيدو مفهوم الطبيعة البشرية ليس أمرًا محتومًا. ويصدر موقف هذا الاتجاه عن تقليد فلسفي لا يعترف بماهية ثابتة للإنسان، ومن أشهر تلك المواقف الفلسفية موقف جان بول سارتر الذي يرى أن الوجود يسبق الماهية، وأن «لا وجود لطبيعة إنسانية»[21].

وتستند هذه الاختلافات في فهم طبيعة الإنسان على اختلاف أعمق حول ما هو «طبيعي» عمومًا في الإنسان وفي الطبيعة من حوله، فالسؤال يُطرح هنا حول ما إذا كان من الممكن أن يُعدَّ ما هو طارئ على بنية الإنسان المعهودة أمرًا طبيعيًا أم لا؟ وهل يمكن وصف ما هو حيوي بالصناعي أم لا؟ وهل يمكن تسجيل براءة الاختراع في المجال البيوتقني أم لا؟ وعلى نحو عام ما الذي يميز الصناعي عن الطبيعي؟

إن محاولة تمييز الفرق بين الطبيعي والإبداعي وبين الخَلقي والصناعي وبين الطبيعي والثقافي وبين الأصلي والطارئ، ليست جديدة في الفكر الفلسفي؛ فقد كان هذا موضوعًا فلسفيًا منذ أن تم عرضها في محاورات أفلاطون.

تنقسم وجهات النظر فلسفيًا حول تحديد ما هو «طبيعي» بين اتجاهين: أحدهما طبيعي والآخر ثقافي. والاتجاه الطبيعي يقوم على نظرة محافظة ترى أن الطبيعي بما هو نتيجة للفعل العفوي والبريء للطبيعة أو بما هو خَلْقٌ من الله بالتعبير الديني، يختلف جذريًا عن غير الطبيعي الذي تدخل في عمله الممارسة الإنسانية، ذلك لأن هناك فرقًا كبيرًا في الدرجة والنوع بين الطبيعي والصناعي يفصل بينهما أنطولوجيًا وأخلاقيًا، ويعطي منزلة وجودية أشرف وأهلية أخلاقية أرفع للطبيعي على الصناعي. ويذهب هذا الاتجاه المحافظ المُؤكِد قيمة الطبيعي أنطولوجيًا وأخلاقيًا إلى إدانة كلِّ توجهٍ يحاول المساواة بين الطبيعي والصناعي، ويحاول محو الفوارق بينهما نظريًا وعمليًا وتطبيقيًا. ولهذا السبب يرفض هابرماس الممارسة التقنية التي تعمل على إخفاء الحدّ بين الطبيعة والأداة العضوية التي يصنعها الإنسان[22]. وهو الموقف نفسه الذي تتبنّاه مواقف دينية ترى أن هذا الموقف يفرضه إيمان بواجب المحافظة على خَلْقِ الله.

(19) أوتوا، ص 321.

(20) فوكوياما، **مستقبلنا بعد البشري**، ص 165.

(21) جان بول سارتر، **الوجودية منزع إنساني**، تعريب محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني (تونس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2012)، ص 31.

(22) هابرماس، ص 32.

يحاول الاتجاه الثقافي أن يعطي مكانة للصناعي إلى جانب الطبيعي، من خلال إعادة الاعتبار إلى الآلة والصَنعة، والنظر إلى التقنية كبُعْد من أبعاد الثقافة التي تسمح للفرد أن يحقق طبيعته الإنسانية. وقد ذهب سلوتردايك إلى أهمية ذلك، وبيّن في هذا المجال أن ازدراء الصنعة في الثقافة التقليدية، و«الخوف من التقنية في ثقافتنا» يؤديان إلى «إحياء البرامج الدينية القديمة القائلة بالخَلق (لا يخرج من بين يدي خالق كامل إلا خَلقٌ لا عيب فيه) المعادية للصنعة المنتجة لبناءات مفتعلة، وليس ثمارًا طبيعية»[23]. من وجهة نظره، فإن ما هو صُنْعيٌ لا يقل منزلة أنطولوجية ولا جدارة أخلاقية عما هو طبيعي، لأنه لا فرق بينهما في الجوهر؛ أو لنقل لا وجود للجوهر، لأن «التقنية ذاتها تبدَّلَتْ وما عادت تُضادُ الطبيعة l'allotechnique، وإنما صارت تَتَشَبَّهُ بالطبيعة l'homéotechnique. والمشكلة أننا نحيا اليوم حياة تقنية ونفكر بطريقة مختلفة عن فهم التقنية. فالهنات الصُنعية أو الصنعيات أمور مستهجنة الوجود غير مشروعة الحضور»[24].

يرى الفيلسوف الطبيب الفرنسي فرانسوا داغوني أنْ «لا وجود لشيء طبيعي حقًا، وما يبدو لنا طبيعيًا هو في أكثر الأحيان اصطناعي»، لتدخل الإنسان في الطبيعة على مرّ التاريخ، وإذًا، فإنَّ الحديث عن الطبيعة ليس إلا «أيديولوجيا لدى البعض من أجل إدانة التغييرات»[25]. ويُبرِّرُ داغوني هذا التصور بالقول إن المدرسة الثقافية أثبتت «أن الطبيعة أسطورة»، وأن «الإنسان يُعرّف بقدرته الخلاّقة على تغيير كل شيء، وعلى تجديد كل شيء، وعلى إعادة تركيب كل شيء»، ومن ثم، فإنَّ الذين يسعون إلى الحد من هذه الشجاعة باسم الطبيعة والمحافظة عليها «يخوضون معركة خاسرة مسبقًا»[26]. وتنسجم هذه النظرة مع ما يريده العلماء من تأكيدهم أن القول بـ «كمال الخَلق» هو مضمون أسطورة «لا تكف البيولوجيا عن الوقوف في وجهها، منذ اللحظة التي قاطعت فيها اللاهوت الطبيعي»[27].

إن هذين الموقفين المتناقضين حول «الطبيعة البشرية»، وحول ما هو «طبيعي» عمومًا، يَرْشَحانِ في العمق عن نظرتين مختلفتين هما: نظرة تقليدية تنسجم مع التصور الديني في معناه العام، فالطبيعي فيها هو ما يتفق دومًا مع إرادة الله، وهذه هي الرؤية التي يتبناها أصحاب المواقف الدينية والرؤى الفلسفية المحافظة. أما النظرة الثانية فتنسجم مع النظرة الدنيوية بما هي نظرة متحررة من الأفكار الدينية والتقليدية، إذ تؤكد أن طبيعة الإنسان لا تتحدد إلا عندما يمارس قدرته على الابتكار. ويمكن القول إن الموقف الديني والفلسفي المحافظ ينطلقان من الطبيعي، بينما الموقف الدنيوي ينطلق من الثقافي[28]. وانطلاقًا من هاتين النظرتين حول الفرق بين الطبيعي والصناعي ترسم الفلسفة البيوإيتيقية في اتجاهات

(23) الشيخ، ص 58.

(24) المرجع نفسه.

(25) كاترين هالبرن، «فرانسوا داغوني، التّفكير في الحيّ، حوار مع الطّبيب الفيلسوف فرانسوا داغوني»، ترجمة المنتصر الحملي، في: رجاء بن سلامة (محررة)، **البيوطيقا** (دمشق: دار البتراء للنشر والتوزيع، 2010)، ص 127.

(26) داغوني، ص 127.

(27) كلود دوبرو، **الممكن والتكنولوجيات الحيوية، مقالة في فلسفة العلوم**، ترجمة ميشال يوسف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت.)، ص 31.

(28) Patricia Palermini, *Misère de la bioéthique* (Bruxelles: éd Labor espace de liberté, 2002), p. 83.

مختلفة رؤاها ومواقفها من القضايا المطروحة حول الإنسان بفعل التطور البيوتقني، وما يرتبط بذلك من تصورات أنطولوجية وإيتيقية وأخلاقية.

ثانيًا: الوجود الإنساني: من الجسد الطبيعي إلى الجسد الصناعي

توحي كل التصورات الفلسفيّة والدينيّة والثقافيّة حول الجسد بوضعية المكانة الثانوية الممنوحة للجسد في الفكر الديني وفي الفلسفة وتاريخها أنطولوجيًا وإبستيمولوجيًا وأخلاقيًا. أي أنهما كانا يقومان على إقصاء الجسد من مركز اهتمامهما وجعله أمرًا ثانويًا.

منذ الفلسفة الأفلاطونية؛ قسمت الفلسفة المثالية الوجود الإنساني تراتبيًا إلى بعدين هما: الروح والجسد. وأعطت الأولوية للروح على الجسد أنطولوجيًا ومعرفيًا وأخلاقيًا؛ ففي المستوى الأنطولوجي إن وجود الروح هو الأسبق على وجود الجسد، مثلما هو أبقى لخلوده وفناء الجسد. وهذا الشرف الأنطولوجي يتأكد أيضًا بالنظر إلى الطبيعة والأصل الإلهيين للروح، خلافًا للأصل والطبيعة المادية والأرضية للجسد، «فالروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهي وبالخالد وبالمعقول وبذي الصورة الواحدة وبغير المتحلل، وبغير المتحول، والجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني وبالفاني وبغير المعقول وبذي الصور المتعددة وبالمتحلل وبالمتحوّل»[29].

لقد أولت الفلسفة المعاصرة الجسد مكانة خاصة، ورفعت من قيمته الأنطولوجية بأن جعلته ينتمي على نحو مزدوج إلى عالم الذات والموضوع، وذلك على نحوٍ يقيم الترابط والتعالق المتساوي بين ما هو روحي وجسدي. فذهب ميرلوبونتي مثلاً إلى تجاوز الثنائية بين الجسد والنفس «بواسطة فهم يجعل الوعي (النفس) ليس منفصلاً عن وجوده الجسدي، فساوى بين الوجود الإنساني والجسد الذي يجد هذا الوجود نفسه متجسدًا فيه»[30].

وفي مستوى آخر، تتجلى المنزلة الأنطولوجية والأخلاقية للجسد من خلال العلاقة بين الجسد ونفسه انطلاقًا من التمييز بين نوعين منه هما: الجسد الطبيعي والجسد الصناعي، وما يترتب على ذلك من منزلة للجسد الصناعي من حيث طبيعته وغاياته وقيمته ثم أخلاقيات التصرف فيه، وذلك بالنظر إلى أن الرغبة في الحصول على صورة جسدية مُرضِيَة دفعت إلى العمل على استبدال الجسد الطبيعي بآخر اصطناعي، لتلبية طموح الفرد في إطار ما يعرف بـ «حضارة الجسد»، لأنَّ الصورة الجسدية التي يصنعها المرء لنفسه انطلاقًا من متطلبات المعايير الاجتماعية والثقافية هي التي أصبحت تحكم الشكل المرغوب للجسد. ويرجع هذا إلى أنه لم يعد للجسد في هذا التصور نمط واحد مقبول لدى الجميع، إذ «لم يعد هناك 'شكل جيد' كونيًا ينطبق على جميع الأفراد، بوصفه طبيعة أو بوصفه علامة الصحة،

(29) حبيب الشاروني، **فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية**، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 219.

(30) علاء مصطفى أنور، **علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية دراسة في فلسفة ميرلوبونتي** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994)، ص 32.

لأن الحدود بين المعياري والمَرَضي أصبحت نسبية»[31]. ولهذا فإن إنتاج جسد مثالي؛ صحيًا [وجماليًا] يستند على نحو ما إلى الإنتاج التقني المساعد للجسد البشري خاصة في صحته[32].

إنَّ ثقافة الاستهلاك قد رافقها نمط جديد من ثقافة رفض الجسد، باعتباره حملاً ثقيلاً يجب التخلص منه، لكن هذا الرفض الجديد للجسد ليس هو ذلك الرفض الذي كان يتمُّ في الماضي باسم الحقيقة والفضيلة، وإنما يتمُّ باسم السلطة ومؤسساتها الضبطية وباسم الحرية الفردية ونزواتها الإستاطيقية. فضبط «الجسد والسيطرة عليه يتم من خلال العناية بالجسد التي تعمل على إعادة تصميم مظهره؛ عبر الأنظمة الغذائية والتمارين البدنية والجراحة التجميلية [...] فالجسد يجب أن يكون سليمًا ورشيقًا وجميلاً ومرغوبًا ومغريًا. وهكذا، ووفق هذه الخلفية فإنَّ الجسد المُعْتَنَى به ليس فقط رمزًا للجمال الجسمي، لكن [هو] أيضًا خلاصة النجاح الاجتماعي والسعادة والكمال»[33]. وهكذا فإنَّ الجسد المصطنع أيْ الجسد المُجَمَّل يُمْنح قبولاً ومنزلة أعلى من منزلة الجسد الطبيعي.

في إطار الاهتمام الكبير بصناعة الجسد وإعادة تشكيله، فإن الجسد الصناعي لم يعد ذلك الجسد الذي يحافظ على تماهيه مع الجسد الطبيعي بنيةً وشكلاً فحسب، وإنما الجسد الأمثل أصبح ذلك الجسد الخارج عن المألوف في الجسد الطبيعي، من خلال ما يظهر به من نماذج وأوصاف، وهذا الجسد الصناعي هو تجسيد لثنوية الجسد الجديد بين الطبيعي والخيالي[34]. وقد أطلقت دونا هاراوي على هذا النمط الجسدي اسم الـ «سيبورغ» **Syborg**، والذي هو عبارة عن مخلوق وهمي في الخيال العلمي مكون من الدمج بين الإنسان والآلة والرقمية، وجعلت منه أداة تسمح لها بطرح نظرية جديدة حول الجسم[35].

يتحالف الخيال العلمي في هذا المجال مع الفنَّيْن التشكيلي والسينمائي المعاصرين اللذَيْن جعلا من الجسد غرضًا فنيًا جاهزًا، وقادرًا على عرض هويته الصُنْعِيَّة الجديدة التي لا تخضع لقرارات الطبيعة، ولا للمصادفة أيضًا، «وفي هذا الصدد اتجهت الرسامة الفرنسية أورلان **Orland** إلى إظهار أن الجسد الذي أنتجته الطبيعة أصبح مهجورًا، لأن كل فرد له الحق بتعديل جسمه، وبأن يفرض على العِلْم الهوية التي يَختارُها»[36]، كما قدمت سينما ديفيد كرونينبرغ مثالاً آخر لـ «الجسد المُتَحَوِّل»، من خلال دمج الإنسان والآلة، «أي إضافة أشياء إلى الجسد حيث تندمج الآلات مع الأعضاء، فتتحول الأعضاء إلى آلات وبالعكس»[37].

هكذا، فإن منزلة الجسد أصبحت أكثر حضورًا من ذي قبل، بسبب التحولات الثقافية والحضارية، كما

(31) Gilbert Hottois, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique* (Paris: Vrin, 1999), p. 65.

(32) Bruno Cadore, *L'expérience bioéthique de la responsabilité* (Montréal: Fides, 1994), p. 72

(33) ميشيلا مارزانو، **فلسفة الجسد**، ترجمة نبيل أبو صعب (بيروت: مجد، 2011)، ص 26.

(34) Hottois, pp. 64-69.

(35) مارزانو، ص 96.

(36) المرجع نفسه، ص 38.

(37) المرجع نفسه، ص 97

أصبح بفعل التطورات العلمية ذا طبيعة تقنية وفنية أكثر إحكامًا. وكل هذه الأسباب ولّدت الحاجة إلى نمو خطاب فلسفي أخلاقي حوله، يجعل الجسد حقيقة قائمة ذا قيمة أنطولوجية، ويجعل من هذه الحقيقة؛ حقيقة طبيعية وصناعية كما هي واقع، مساويًا بين الطبيعي والصُنعي، كما تم تسوية الجسد مع الروح في فكر ما بعد الميتافيزيقي.

ثالثًا: البيوإيتيقا: من أخلاق الروح إلى أخلاقيات الجسد

ظهرت البيوإيتيقا بوصفها تأسيسًا أخلاقيًا جديدًا لعلاقة الإنسان بجسده. والبيوإيتيقا بما هي «تأمل نسقي معياري أو أخلاقي؛ حول المشاكل المطروحة من قبل العلوم البيو - طبية؛ في تعاملها مع الجسد ومظاهر الحياة، نقلت الفلسفة الأخلاقية من شكلها النظري إلى شكلها التطبيقي. لأن توجه الفكر الإيتيقي والأخلاقي لم يعد يقتصر على معالجة مسائل أخلاقيات الروح فحسب، وإنما أصبح يتخطاها إلى معالجة أخلاقيات الجسد، فالبيوإيتيقا تطبيق وتجذير لأخلاقيات الجسد، التي «لا تفصل الجسد عن الأخلاق، كما هو شأن الميتافيزيقا الأخلاقية؛ والتي تجعل الأمر الأخلاقي مفارقًا للجسد، مما يعني تطويع الجسد ذاته أخلاقيًا»[38].

إن الأخلاق التي كانت تهتم فقط بتهذيب النفس أو الروح من خلال مجموعة من المعايير الخلقية الضابطة للسلوك الإنساني وتصرفاته، أصبحت من خلال البيوإيتيقا أخلاقًا تهتم بوضع ضوابط ومعايير السلوك الإنساني وتقويمه في إطار مخصوص جدًا، يتمثل في كيفية التعامل مع الجسد الإنساني؛ بما هو موضوع للعلم والتقنية في مجالي الطب والبيولوجيا، وفي الممارسات العيادية والمخبرية الناتجة منهما. وذلك لأن تطبيقات هذه العلوم وتقنياتها أبرزت اتساع مجال قدرة تحكم الإنسان في الجسد البشري، منذ لحظة تكوينه الأولى إلى آخر لحظات عمره، وهو أمر اقتضى «البحث عن معايير أخلاقية، هدفها الحفاظ على الطابع الإنسي الأصيل»[39].

نجد أن البيوإيتيقا بما هي إيتيقا جسدية حاضرة راهنًا إلى جانب صياغات أخرى متعددة للإيتيقيات الجسدية الموجودة اليوم. وقد اتجهت تلك الإيتيقيات إلى طرح مسائل حقوق الجسد المقموعة، من خلال مقتضيات الثقافات المجتمعية الدينية أو الاجتماعية، إذ إنه «على مستوى الممارسة أصبح الجسد محطّ اهتمام قطاعات اجتماعية واقتصادية متنوعة، جعلت منه موضوعًا للعرض والمشاهدة، وبضاعة للاستهلاك أحيانًا، وحوّلته أحيانًا أخرى من جسم مكبوت، سقيم ومتألم، إلى جسم متحرر، سليم ومتلذّذ»[40].

وكان ميشيل فوكو قد بيّن أفق تلك الإيتيقيات من خلال مفاهيم الانهمام بالذات، فقد أصبح واضحًا «أن الممارسات الرياضية والتقنيات الجسدية المختلفة ليست الغاية منها خدمة العقل أو العناية بالحياة

(38) عبد العزيز بومسهولي، **في تجربة الجسد أو الحق العيني للوجود البينجسداني** (مراكش: مطبعة وليلي، 2010)، ص 16.

(39) فيري، ص 58.

(40) جلال الدين سعيد، **فلسفة الجسد**، ط 2 (تونس: دار أمية للنشر، 1993)، ص 7.

الروحية، ولا هي الانتصار على النفس أو التعود على المقاومة وتجاوز الذات لذاتها، وإنما الغاية الحقيقية منها هي التمتع بما عبرّ عنه جورج فيغاريلّو بـ «النشوة الباطنية»[41].

نجد أن تلك الإيتيقيات المتعلقة بالعناية بالجسد لم تسلم من النقد الأخلاقي والديني نظرًا إلى ما حملته في طياتها من قيم الممارسة «المتعية» و«الإباحية» بالمعنى الواسع للكلمتين، فقد رفضت الأخلاق الدينية إعطاء قيمة مطلقة للحياة الجسدية وفق فهم المقاربات «المُتَعيّة»، على الرغم من تأكيدها ضرورة احترام الحياة الجسدية، وجاء في أحد تعاليم الكنيسة المسيحية الكاثوليكية أن ما تعارضه الأخلاق الدينية ليس إلا «مفهومًا وثنيًا جديدًا يرمي إلى تعزيز عبادة الجسد، والتضحية بكل شيء في سبيله، وعبادة الكمال الجسدي والنجاح الرياضي»، لأن «هذا المفهوم باختياره المميز بين الأقوياء والضعفاء؛ يمكن أن يؤدي إلى فساد العلاقات الإنسانية»[42].

يطرح في سياق أخلاقيات الجسد التي تهتم بها البيوإيتيقا الكثير من القضايا والإشكاليات المتعلقة بالتعامل مع الجسد، وتتمحور أساسًا في أبعادها الكبرى حول قضايا:

- الحق في ملكية الجسد وجواز التدخل والتصرف فيه تغييرًا وتخليقًا، والحدود المقبولة في ذلك التدخل والتصرف.
- الرهانات الموجهة إلى الانتفاع من الجسد وأجزائه وكذلك طرق استغلاله.
- قيمة الجسد الصناعي مقارنة بالجسد الطبيعي وأخلاقيات التصرف فيه.

ويتم النظر في كل ذلك من منطلق ضرورة توْجيه الرهانات حول الجسد وِجْهَةً أخلاقية مقبولة؛ لأن الأمر اليوم كما يقول لوك فيري «لم يعد يتعلق بتحرير الجسدية فينا، بقدر ما أصبح يتعلق بحفظها من الأضرار المحتملة؛ الصادرة عن القوى المضاعِفة للعلم والصناعة والتجارة»[43].

إنَّ التدخل في الجسد البشري لم يُترك على إطلاقه في الأخلاق الكلاسيكية كما في الأخلاقيات الجديدة، فهناك دومًا حدود توضع لبيان ما هو مقبول وما هو غير مقبول، فيما يتعلق بالتدخل والتصرف في الجسد، سواء كان حيًا أو ميتًا. إن الأخلاق الدينية ترى أنَّ التدخل في الجسد الحي يجب أن يكون لأهداف علاجية، وأن يُبْقِيَ ذلك التدخل على الوضع البيولوجي الطبيعي المعهود للإنسان، أي فيما هو معهود للنوع البشري، وفيما هو معهود لهذا الفرد أو ذاك، لأن التصرف في ذلك الوضع المعهود تغيير في خَلْق الله، وهو أمر غير جائز، ولهذا اتجهت المواقف الأخلاقية الدينية إلى رفض الكثير من تقنيات التجميل أو قبولها بشروط وضوابط معينة.

أما فيما يتعلق بالتدخل في الجسد الميت، فإنَّ الأخلاق الدينية تذهب إلى تأكيد المبدأ العام والأساسي

(41) المرجع نفسه، ص 94.

(42) مجموعة مؤلفين، **أخلاقيات طب الحياة: دراسات أخلاقية**، ط 2 (جونية: المكتبة البولسية، 2006)، ص 37.

(43) فيري، ص 141.

المتعلق بحرمة الإنسان وكرامته وضرورة الحفاظ على الجسد سواء كان حيًّا أو ميتًا، فالأخلاق الدينية المسيحية في القرون الوسطى «فرضت عدم المساس بأجساد الأموات، واعتبرت كل عمل تشريحي للجسد يشكل تعرضًا للكرامة الإنسانية، وذلك إيمانًا بأنَّ الجسد يبقى مصانًا كاملاً حتى يوم الدينونة»[44]. وبناء على اشتراك الديانات السماوية في اعتبار أن الجسد أمانة، وعلى صاحبه حفظه وصيانته، فإنَّ الخلايا الجسمية هي الأخرى تمتلك حرمة مماثلة لحرمة الجسد الآدمي في شموليته، فحرمتها تنبع من حرمته[45].

ينطلق هذا الموقف الأخلاقي الديني من فكرة أن الجسد ملك لله، وليس ملكًا للإنسان الذي يحيا به، وإذًا، فليس له الحق في التصرف فيه بحسب هواه، وبما أن الحياة شأن إلهي، وهبة من الله للإنسان وليست ملكًا له، فإنَّ الجسد الحامل لها هو كذلك ملك لله ويجب الحفاظ عليهما معًا. وهذا التأكيد لقدسية الإنسان الحيّ والميت معًا، يقود إلى تأكيد قدسية الجسد أيضًا، ومن خلال هذه التصورات فإنَّ أخلاقيات التعامل مع الجسد تختلف وتتناقض فيما بين البيوإيتيقيات الدينية والبيوإيتيقيات الوضعية أو الدنيوية، على نحو يذكّر بالخلاف القديم حول تشريح الموتى، والذي «كان يؤدي إلى حدوث تصادم بين الرهبان المشتغلين بالطب والأطباء الذين لم يتلقوا تعليمًا دينيًا أو الذين لم يكن الدين أساسَ أحكامهم في مجال الطب، ومن ثمَّ كانوا يعتمدون على حُسن الأخلاق»[46].

انطلاقًا من هذه الخلفية اللاهوتية تتموضع الأخلاقيات الدينية والوضعية من مسألة ملكية الجسد الإنساني، ومن الحالة التي يجب أن تكون عليها العلاقة بالجسد سواء على الصعيد الشخصي أو على الصعيد العام، وما يرتبط بذلك من مسألة التصرف فيه. ومن المعروف أن التصرف في الجسد وأجزائه أصبح يساعد في تحقيق الكثير من المنافع الصحية للإنسان، وتحسين شروط حياته الجسدية.

لكنَّ التدخل والتصرف في الجسد الإنساني (خصوصًا في حالات عمليات تبادل وزرع الأعضاء، والأجنة والخلايا) تسبّبا في ظهور شكل من المسلكيات اللاأخلاقية، تمثلت في الاستغلال الاقتصادي البشع لجسد الإنسان، بفعل الأهداف الاحتكارية والتجارية التي ظهرت في حقل الممارسة البيوطبية. والأدهى من ذلك هو أن تجارة الجسد الإنساني قد تتم في شكل تجارة غير قانونية كتهريب الأعضاء البشرية بصورة سرية، «وهي تجارة خطرة على الذي يؤخذ منه العضو، وعلى الذي يستقبله، لأن القيام بذلك لا يتم دومًا في الظروف المطلوبة»[47]، وكل هذه الأبعاد تعمق مجتمعة ومنفردة ظاهرة تشييء الإنسان، الذي أوجدته موضعة الإنسان من طرف التقنية والعلوم الدقيقة، ومن طرف المظاهر المتعددة لبنية العقلنة الشاملة.

(44) روجيه الجاويش، **الأخلاقيات في الطب: مدخل إلى مقاربة فلسفية** (بيروت: دار نوفل، بيروت، 2008)، ص 64.

(45) تمام اللودعمي، **الجينات البشرية وتطبيقاتها: دراسة فقهية مقارنة** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011)، ص 317.

(46) البقصمي، ص 41.

(47) Annie Clèdes, «Greffes et dons d'organes: l'homme reconstruit,» in: Michel Pierson et al., *initiation à l'éthique médicale, préface de Jean- Françoise Mattei*, 2ème (Paris: Vuibert, 2002), p. 107.

تُطرح اليوم في قلب النقاش البيوإيتيقي هذه القضايا المتعلقة بالتدخل والتصرف في الجسد البشري تغييرًا وتخليقًا (تصنيعًا)، وفي هذا السياق، نجد أنَّ الرؤى والمواقف البيوإيتقية تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات أساسية: تتمايز بينها بمنازعها المثالية والواقعية والنفعية.

• **الاتجاه المثالي**: وهو اتجاه يرى أن الجسد هو الشخص ذاته، وله نفس المنزلة التي يَحوزُها، وهو بذلك جدير بالإجلال والتقديس، ومن ثم؛ يجب عدم المساس به أو التصرف فيه لا كليًا ولا جزئيًا. وهذه القيمة التي للجسد تصدر عن واقع أن الشخص الإنساني (وجسده) ليس موضوعًا من ضمن الموضوعات وليس شيئًا من ضمن الأشياء، وهكذا؛ لا «يمكن أن يكون موضوعًا للاتفاقات، إنه خارج عن المتاجرة. وبلغة قانونية فإنه خارج دائرة المنافع حتى في صيغة المجانية، إنه خارج أي فعل للتملك»[48].

تتأسس هذه النظرة المثالية والمُقدِّسة للجسد على مرجعية دينية تقوم خلفيتها اللاهوتية على القول بأن التصرف في الجسد مما يُحَرَّمُ مطلقًا، وذلك انطلاقًا من ثلاثة معتقدات دينية: أولها؛ القول بأن الجسد الإنساني خارج البتّة عن أي تملُّك إنساني، إذ إن الجسد ليس إلا أمانة من الله عند الشخص، أو هو هبة من الطبيعة في لغة الديانات الطبيعانية وتصوراتها؛ ما يعني عدم إمكان التصرف فيه لغياب شرط المِلْكية الحقوقي. وثانيها؛ القول بأن الجسد مما يجب المُحافظة عليه سَليمًا كما هو حتى يوم الدينونة. وثالثها؛ هو القول بأنَّ التصرف في الجسد يدخل في مجال تغيير خلق الله. وتلتقي في هذا الموقف الرافض للتصرف في الجسد، على نحو متفاوت ومع اختلاف المرجعية الفكرية الآراء المبنية على الاعتقادات الدينية وتلك المبنية على رؤى فلسفية مثالية.

• **الاتجاه الواقعي**: وهو الاتجاه الذي يرى أنَّ الجسد البشري، نظرًا إلى خصوصيته الإنسانية المكرّمة؛ ليس ملكيّة خاصّة على نحو مطلق، وليس كذلك موضوعًا من ضمن الموضوعات، وليس شيئًا من ضمن الأشياء. بناء عليه لا يمكن التصرف فيه على نحو مطلق وعلى أي نحو اتفق، وإنما فقط يمكن التصرف فيه في حدود مضبوطة ووفق شروط معينة، أي أنه يكون متاحًا للتصرف فيه عندما يكون ذلك بهدف الحفاظ على الحياة، أو المساهمة في تطوير طرق إنقاذها، سواء أكان ذلك من خلال عمليات نقل الأعضاء والخلايا، أو من خلال إجراء التجارب العلاجية على الإنسان، وإذًا، يرى هذا الاتجاه أنَّ هناك إمكانية في التصرف في الجسد، ولذا يمكن أن يكون «موضوعًا للاتفاقات، عندما يكون ذلك مرهونًا فقط بالفائدة العلاجية للآخر»[49].

تتأسس هذه النظرة أولًا: على مرجعية تشريعية وفقهية دينية تحيل على إمكانية التصرف في الجسد، بناءً على غايات ومقاصد مشروعة؛ يرخصها الدّين نفسه، باسم المالك الحقيقي للجسد الذي هو الله، فالعلاقة التي تربط الشخص بالجسد هي «علاقة المودَع [له] بالوديعة، المُطالَب بالمحافظة على ما ائتمن عليه من كل ما قد يؤدي إلى الإضرار به، ويمكن تصور هذه العلاقة في مجرد حق

(48) Michela Marzano, *L'éthique appliquée*, 2ème éd. (Paris: PUF, Mars 2010), p. 31.

(49) Ibid., p. 31.

الانتفاع؛ الذي يجب أن يتمَّ على الوجه المحدد من طرف المالك، وفي إطار المنهج الذي رسمه هذا الأخير»[50].

يعني هذا أن التصرف في الجسد وفق المنظور الديني يكون مشروعًا كلَّما كان متعلقًا بضرورة علاجية وصحية عمومًا، فضلًا عن الحالات التي يتم فيها التصرف في الجسد من أجل إقامة الشعائر الدينية نفسها، ولهذا فإن الأديان تؤكد «وجوب احترام الجسد وتقديسه كقاعدة أخلاقية ثابتة»[51].

وتتأسس ثانيًا على خلفية رؤية فلسفية واقعية ترى ضرورة أن تتم الاستفادة من قدرة العلم والتقنية على التصرف في جسد الإنسان بما يحقق فائدةً للإنسانية، ويحفظ في نفس الوقت كرامة الإنسان.

• **الاتجاه النفعي**: وهو اتجاه يرتكز على الفلسفات الوضعية والنفعية، ويرى أن الجسد ليس إلا موضوعًا من ضمن الموضوعات، أو شيئًا من ضمن الأشياء، وليست له أيّ قدسية كما تزعم التوجهات الدينية والمثالية، كما يرى هذا الاتجاه أيضًا أنَّ الشخص هو المالك لجسده على نحو أحادي مطلق، وله وحده حق إقرار التصرف فيه كيفما يشاء، لأن «الحقوق هي شكل الملكية الخاصية» كما يرى روبرت نوزيك. فالاتجاه النفعي كما هو عند الفيلسوف إنغلهارت المتأثر بنوزيك يرى أن الشخص بما أنه هو المالك لجسده فإنه يستطيع التصرف فيه على أي نحو أراد، ويمكنه منحه أو بيعه للاستفادة منه بحسب رغبته، ولهذا فإنهما يريان أن مطلب تجارية الجسد البشري يتواءم مع حق الملكية على الجسد الخاص، انطلاقًا من مبدأ احترام الاختيار الحر للأفراد[52].

يُبنى هذا الرأي عند هذا الاتجاه على قاعدة أن الشيء الأهم عند كل إنسان هو إمكانية الاختيار الحر والتصرف غير المشروط فيما يحق له، لأنَّ الاستقلالية الفردية لا تكتمل إلا عندما تكون كلّ ذات، بما هي ذات أخلاقية، هي صاحبة السيادة على نفسها، وإذًا، إلزاميّة أن تحوز حقها الكامل في أن تتملّك ذاتها وجسدها، فبالنسبة إلى الفيلسوف إنغلهارت وغيره من «المدافعين عن الاستقلالية الفردية، فإن كل ذات أخلاقية هي صاحبة سيادة على نفسها، أعضاؤها هي ملكها الخاص، وتفعل بها ما تشاء، ولا يمكن أن يفرض عليها مَنْحَها أو بيْعها، كما لا يمكن أن تمنع من ذلك إن هي أرادت»[53].

تطرح مسألة الاتجار بالأعضاء مشكلة كبيرة في النقاش البيوإيتيقي في مستوياته الفقهية - الدينية والقانونية، نظرًا إلى أبعادها الأخلاقية والأنطولوجية في التعامل مع جسم الإنسان والنظر إليه. وإذا كان التيار السائد في التشريعات الدينية والقانونية هو تأكيد مجانية الحصول على الأعضاء البشرية ومنع أي صورة من المتاجرة بها، فإنَّ بعض علماء الدين والقانون يذهبون إلى القول بجواز الحصول على

(50) عبد الحميد السحبان، **زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية**، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 8 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 91.

(51) جوزيف معلوف، **الأخلاق والطب** (جونية: المكتبة البولسية، 1997)، ص 129.

(52) Max Fresen & Jean-Noël Missa, «Libéralisme», in Gilbert Hottois, & Jean Noel, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique* (Bruxelles: De Boeck université, 2002), p. 571.

(53) Marzano, p. 32.

نفع مادي مقابل التصرف في الجسد، كنوع من التعويض عن الأضرار والخطر الذي يتعرض من يتم التصرف في جسده، كالمتبرعين بأعضائهم، أو من تُجرى على أجسادهم تجارب طبية وعلمية، فبعض الفقهاء المسلمين مثلاً رأى «أن الأمر جائز»، بينما اشترط آخرون لذلك «شروطًا معينة»[54].

والاتجاه التشريعي الديني والقانوني الذي يقبل بالانتفاع المادي والحصول على الربح للتصرف في الجسد في كل مجالاته (تبادل الأعضاء والخلايا البشرية، نقل الدم، كراء الأرحام ... إلخ) ينطلق هو الآخر في تبرير موقفه من القول باحترام الحرية الشخصية للأفراد، لأن التصرف في النفس أمر خاص بالشخص نفسه؛ من غير نيابة ولا حَجْر. ولهذا الاعتبار فإنَّ «حرمان الشخص من حقه في بيع أعضاء جسمه يتعارض مع حقه بالتصرف في بدنه»[55]، ومثلما يُبرر التيّار النفعي الدنيوي والفلسفي رؤيته بمبدأ الحريّة والاستقلالية الفردية، فإن التيّار المصلحي الديني يُبرر رؤيته كذلك بنفس المبدأ؛ حتى لو اختلفت الخلفيات النظرية والأخلاقية الأساسية للفريقين.

يمكن أن نميز بين تلك الخلفيات النظرية عندهما بالنظر فيما يركزان عليه كأساس لمبررات الانتفاع بالجسد، فالتيّار المصلحي الديني يركز على المبررات التي تَبقى دومًا في حدود الاستعمال الأخلاقي والمشروع دينيًا وقانونيًا للجسد، كأساس لمبررات الانتفاع من الجسد في السياق البيوطبي، خلافًا للتيار النفعي الدنيوي الذي لا يهتمّ بالتفريق بين استعمال أخلاقي للجسد واستعمال غير أخلاقي له. فالفريق الأول يتحرّى في قياساته على الممارسة المقبولة أخلاقيًا، بينما الفريق الثاني يستشهد في قياساته بكل الممارسات حتّى غير المقبولة أخلاقيًا.

تطبيقًا لتلك المنطلقات؛ فإن نظرة الاتجاه النفعي الدنيوي حول المتاجرة بالجسد والانتفاع منه، تبرر نفسها بما تبرر به كل استفادة من استخدام الجسد بأي عمل سواء أكان مشروعًا أو غير مشروع، وبأي طريقة كانت، ولهذا فإنَّ بعض أنصار هذا التيار مثل جون هاريس الذي يماثل بين الاتجار بالأعضاء البشرية والدعارة، يرى «أنه لا يوجد أيّ فرق بين استخدام الجسد في الدعارة، واستخدامه لمكاسب مادية أخرى مثل الرياضة والأعمال اليدوية»[56]. بينما يهتم الفريق المصلحي الديني بإظهار أن الدافع إلى بيع العضو الجسدي والتعويض المادي في عملية منح الأعضاء والتصرف في الجسد عمومًا؛ «لا يختلف عن الدافع إلى مزاولة أيّ عمل آخر يتسم بالخطورة، وأن الفرد في الحالتين يهدف إلى توفير الدخل من المصادر المشروعة»[57]، أي أن المتاجرة بالجسد يجب أن لا تخرج عن ضوابط ما هو مقبول ومشروع أخلاقيًا.

إن التيّار النفعي ومن خلال نظرته للجسد ميتافيزيقيًا (ملكيّة الذات الكاملة والمطلقة لجسدها) وأنطولوجيًا (موضوعيّة الجسد البشري وتشييئه) وأخلاقيًا (مقبولية كل تصرف واعٍ واختياري على

(54) فضيلة إسمي، «الإطار القانوني للنقل الأعضاء»، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، الجزائر، 2002، ص 71-73.

(55) بابكر الشيخ، **المسؤولية القانونية للطبيب** (عمّان: دار الحامد، 2002)، ص 238، نقلًا عن: المرجع نفسه، ص 72.

(56) البقصمي، ص 168.

(57) الشيخ، ص 72.

الجسد)؛ شَرَّعَ البُعدَ التجاري والاقتصادي للتصرف في الجسد، بحيث أصبح مثل كلّ الأشياء الطبيعية يمكن الانتفاع منه، بطريقة تبادلية تجارية ربحية بيعًا وشراءً، من أجل تحصيل النفع المشترك بين الأشخاص، حتّى إن اختلفت سياقات ذلك وخلفياته بين التيار المصلحي ذي المرجعية الدينية والتيار النفعي ذي المرجعية الدنيوية.

خاتمة

إنّ الجسد بعدّه ظاهرة أساسية ومكانًا أصليًا للحياة، أضحى - بفعل تعدد المعارف حوله، وبفعل الإمكانات التقنية المتعددة المطبقة عليه والمحتملة التطبيق عليه مستقبلاً، وبفعل تنوع مستويات استخداماته واستغلاله واختلافها - ينطوي على كثافة دلالية وأنطولوجية وأخلاقية، فأصبحت البيوإيتيقا، بما هي أخلاقيات حول الجسد، نقاشًا فلسفيًا كبيرًا في أبعاده الميتافيزيقية والأنطولوجية والأخلاقية.

تفتح الميتا - بيوإيتيقا الطريق نحو تأصيل نظري لمستوى من الأنطولوجيا الضمنية التي تطرحها الإمكانات التقنية المتعاظمة في خلق عوالم جديدة؛ بفعل تقنيات الخلق والتعديل التي تتيحها تقنيات البيولوجيا الطبية على مستوى جسد الإنسان والكائنات الحية على العموم، كما تفتح الطريق نحو إيجاد شكل من إيتيقا الانهمام بالذات في ثوب أخلاقيات ومسلكيات في التعامل مع الجسد من خلال فعاليات تغييره والتحكم فيه وبنائه.

وبناء على ذلك فإن الميتا - بيوإيتيقا بما هي البعد الفلسفي للبيوإيتيقا في خلفيته الأنطولوجية والميتا - أخلاقية تطرح، كما رأينا، آفاقًا جديدة حول تصور الإنسان وطبيعته وماهيته، وذلك من حيث تغيير النظر في طبيعته وماهيته من صور النظر الكلاسكية لها والتي تحصرها في المجال العقلي والروحي إلى صور مستجدة تحملها إلى مجال الجسد الذي كان مقصيًا في النظر الفلسفي سابقًا. كما تطرح أيضًا تصورًا للجسد نفسه تخرجه من التصور الطبيعاني الكلاسيكي له إلى تصور ثقافي يُتجاوز فيه الفصل الميتافيزيقي المعهود بين الطبيعي والصناعي، والذي قاد في الحصيلة إلى حمل الخطاب الأخلاقي حول الجسد إلى مسالك جديدة غير معهودة.

ولعل الميتا - بيوإيتيقا هنا تدفعنا إلى التساؤل عن شكل فلسفة المستقبل التي تتفتح سبلها الآن، وعن طبيعة القضايا التي ستختص بها، وعلاقتها بتاريخ الفلسفة عمومًا والمعاصرة على وجه الخصوص.

المراجع References

العربية

إسمي، فضيلة. «الإطار القانوني للنقل الأعضاء». رسالة ماجستير. جامعة الجزائر. الجزائر. 2003.

أنور، علاء مصطفى. **علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية: دراسة في فلسفة ميرلوبونتي**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994.

البقصمي، ناهد. **الهندسة الوراثية والأخلاق**، سلسلة عالم المعرفة. العدد 174. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.

بن سلامة، رجاء (محررة). **البيوطيقا**. دمشق: دار البتراء للنشر والتوزيع، 2010.

بودريار، جان. **المصطنع والاصطناع**. ترجمة جوزيف عبد الله. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

بومسهلي، عبد العزيز. **في تجربة الجسد أو الحق العيني للوجود البينجسداني**. مراكش: مطبعة وليلي، 2010.

بيدوح، سمية. **فلسفة الجسد**. تونس: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

الجاويش، روجيه. **الأخلاقيات في الطب: مدخل إلى مقاربة فلسفية**. بيروت: دار نوفل، 2008.

الدواي، عبد الرزاق. **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة**. الدار البيضاء: المدارس، 2004.

دحدوح، رشيد. **إبستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلام**. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013.

دوبرو، كلود. **الممكن والتكنولوجيات الحيوية، مقالة في فلسفة العلوم**. ترجمة ميشال يوسف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت.

سارتر، جان بول. **الوجودية منزع إنساني**. تعريب محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني. تونس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2012.

السحبان، عبد الحميد. **زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية**. سلسلة المعرفة للجميع. العدد 8. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999.

سعيد، جلال الدين. **فلسفة الجسد**. ط 2. تونس: دار أمية للنشر، 1993.

الشارني، حبيب. **فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية**. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

عوض، عادل. **الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب**. الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2011.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية**. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: سطور، 2002.

______. **مستقبلنا بعد البشري: عواقب الثورة التقنية الحيوية**. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006.

فيري، لوك. **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**. ترجمة محمد هشام. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002.

قمير، يوحنا. **نيتشه: نبي المتفوّق**. بيروت: منشورات دار المشرق، 1986.

لكور، دومنيك. **فيم تفيد الفلسفة إذن: من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية**. ترجمة محمد هشام، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011.

اللودعمي، تمام. **الجينات البشرية وتطبيقاتها: دراسة فقهية مقارنة**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.

مارزانو، ميشيلا. **فلسفة الجسد**. ترجمة نبيل أبو صعب. بيروت: مجد، 2011.

المحمداوي، علي عبود (مشرف). **خطابات الـ «ما بعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية**. الرباط: دار الأمان، 2013.

مجموعة مؤلفين. **أخلاقيات طب الحياة: دراسات أخلاقية**. ط 2. جونية: المكتبة البولسية، 2006.

مصباحي، محمد (تنسيق). **فلسفة الحق عند هابرماس**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008.

معلوف، جوزيف. **الأخلاق والطب**. جونية: المكتبة البولسية، 1997.

ميشو، إيف (منسق). **ما الحياة؟** القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

هابرماس، يورغين. **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة، نحو نسّالة ليبراليّة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقيّة، 2006.

الأجنبية

Cadore, Bruno. *L'expérience bioéthique de la responsabilité*. Montréal: Fides, 1994.

Clèdes, Annie. «Greffes et dons d'organes: l'homme reconstruit.» in: Michel Pierson et al. initiation à l'éthique médicale, préface de Jean- Françoise Mattei. 2ème. Paris: Vuibert, 2002.

Hottois, Gilbert. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Paris: Vrin, 1999.

Hottois, Gilbert & Jean Noel. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: De Boeck université, 2002.

Marzano, Michela. *L'éthique appliquée*. 2ème éd. Paris: PUF, Mars 2010.

Palermini, Patricia. *Misère de la bioéthique*. Bruxelles: éd Labor espace de liberté, 2002.

صدر حديثًا

حجّاج أبو جبر

نقد العقل العلماني

دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري

يقدم هذا الكتاب دراسة مقارنة بين عبد الوهاب المسيري في نقده العقل العلماني وأسسه المعرفية في التراث الغربي، وزيغمونت باومان، وهو ليس بحثًا عن أدلة مادية موضوعية تثبت "المرافقة الفكرية" والتأثر الصريح الذي لا ينكره المسيري، بل كيفية صوغ النماذج التفسيرية الرئيسة وتوظيفها في نقد هذا العقل والحداثة، حيث يتجلى التقاء الخطاب النقدي عند باومان (اليهودي) والمسيري (المسلم) في أنموذجين أساسيين: الحداثة الصلبة (العقلانية المادية) والحداثة السائلة (المادية اللاعقلانية). كما يسعى هذا الكتاب إلى استكشاف الخرائط الإدراكية للحداثة الغربية والعقل العلماني عند باومان والمسيري، لأن كلًّا منهما يرى الحداثة العلمانية رؤية معرفية شاملة لله والإنسان والطبيعة، ويستخدم النماذج التفسيرية والصور المجازية نفسها لكشف هذه الرؤية، وإن اختلفا في وصفات الخلاص من مأزق الحداثة.

يوسف بن عدي | Yousef Ben Adi*

مراجعة كتاب «الذات في الفكر العربي الإسلامي» لمحمد المصباحي

Book Review *The Self in Arab-Islamic Thought* by Mohammed Al-Mesbahi

عنوان الكتاب:	الذات في الفكر العربي الإسلامي.
المؤلف:	محمد المصباحي.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
تاريخ النشر:	2017.
عدد الصفحات:	480 صفحة.

* باحث مغربي في مجال الفكر الفلسفي العربي.

Moroccan researcher in the field of Arab philosophical thought.

أولًا: سؤال الذات على مرمى الأفقين: القدامة والحداثة

جاء كتاب **الذات في الفكر العربي الإسلامي**، الدكتور محمد المصباحي، موزعًا ما بين مقدمة، وستة عشر فصلاً، وخاتمة، ولائحة للفهارس. وهو كتاب في النظر الفلسفي لمسألة الذات ولواحقها؛ العقل والفرد والزمان والوجود والحرية ... إلخ. وتتأسس فرضية الكتاب على القول إنّ الذات في الفلسفة الإسلامية العربية تتأرجح بين البحث عن الذات، عبر البحث عن العقل والوجود، وبين تغييبها على حساب الموضوع؛ ما يؤدي، تبعًا لذلك، إلى ضرورة الخروج من هذا الأفق الميتافيزيقي إلى أفق التنوير والحداثة.

يرد مفهوم الذات في معرض هذا الكتاب بمعنيين؛ المعنى الفلسفي القديم الذي يفيد أنّ الذات تشير إلى الجسم والنفس والعقل والموجود والإنسان في سياق العلاقات المتبادلة بينها، والمعنى الثاني الذي يدلّ على الحرية والمسؤولية، وعلى العقلانية والهوية الثقافية.

بناءً عليه؛ نبّه المؤلف إلى أنّ هذه الذات وأنحاءها المعرفية والأنطولوجية ظلت ملتبسة بفعلها وموضوعها؛ ومردّ ذلك إلى هيمنة نظرية العقل على الفكر العربي الوسيط، والذي لم يُسعفنا في الحداثة اليوم، إذ حوّلت الحداثةُ الذات إلى ذات مفكرة وناقدة ومسؤولة وحرة ومبادرة، تضع الحدود بين الطبيعة وما بعد الطبيعة.

يسعى المُؤلِّف في هذا الكتاب، وغيره من المؤلفات، لاعتبار النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية الخميرة الأولى، والتربة الخصبة، لتجديد النظر في القول الفلسفي؛ إذ من غير الممكن الإدلاء بقول في مجريات الحداثة وما بعدها عندنا، نحن العرب والمسلمين، من دون معرفة العقل وتجلياته في تراثنا الفلسفي القديم.

وهذه هي السبيل لبيان محدودية التفكير في التراث، والعمل «على إعادة بنائها لجعلها قادرة على المساهمة في تطوير مشروع الحداثة في اتجاه أكثر إنسية وتنويرًا» (ص 31).

من المفيد القول إنّ النظر في الذات في الفكر العربي الإسلامي لا يتحصل للدكتور المصباحي إلا من خلال تاريخ الميتافيزيقا العربية والإسلامية، والتي تعد الجذور الصلبة والحقيقية للمنطق والكلام والتصوف والفقه والأصول والفلسفة. يقول المصباحي: «بوسعنا أن نتكلم على وجود إرهاصات قبل حداثية للكوجيتو بأنحاء مختلفة متحجبة أحيانًا وسافرة أحيانًا أخرى، ولكن كان يزاحم هذا التيار الشغوف بالبحث عن الذات تيار آخر مضاد له كان همّه الوحيد تغييب حضور الذات ومحو تجلياتها كلّها» (ص 435). ونتيجة ذلك، كان إثبات الذات مع أبي الوليد بن رشد مرتهنًا بمعرفة العالم، إذ لا وجود للعقل من دون أن يكون أحد موجودات العالم؛ فـ «انفتاح الذات على العالم يدلّ أولاً على أنّ القول الفلسفي في الذات كان يشتغل داخل فضاء الوجود [...] ويدلّ الانفتاح ثانيًا على أنّ معرفة العالم هي التي تسمح للعقل فينا بالرجوع إلى ذاته لتعقلها» (ص 437)[1]. ولمّا كان سؤال الذات

---

(1) قارن بقول محمد المصباحي: «ومعنى ذلك أن البشر عندما يتصلون بالعقل فإنهم إنما يتصلون بالوجود، لا لأن العقل واحد مع الوجود فحسب، ولكن أيضًا لأنّ العقل هو الوجود وقد صار واعيًا بذاته وقابلًا لأن من يقرأ مِن قبل الإنسان».

انظر: محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، ص 29-30؛ «توالت موجات الذاتية بعد الموجتين الديكارتية والكانتية المدشنتين لفلسفة الذات الحديثة. هكذا نجد مثلًا بول ريكور يقترح مفهومًا إيتيقيًا للذات هو عبارة عن مشروع للحياة يقوم على فهم حضور الذات بتوسط الفعل»، محمد المصباحي، **الذات في الفكر العربي الإسلامي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 438.

عند الفلاسفة المسلمين يتطلع إلى فهم الوجود وتحولاته من حضورها، فإنّ طريق أهل العرفان والذوق هو الإمعان في تغييبها؛ وهذا ما يعبر عنه قولهم «وجودي أن أغيب عن الوجود»[2]. وقد ترتب على هذا، أنّ سؤال الذات في التراث الفلسفي العربي القديم ظل سؤالاً مقلقًا بين تحقيق الاتصال الأنطولوجي بين العقل الإنساني والذات الإلهية وبين تحويل العقل الموجود فينا (الإنسان) إلى أحد موجودات العالم؛ إذ لم يكن في مقدور الفكر العربي الإسلامي أن يتصور ذاتين في فضاء وجودي واحد (ص 24). ولا نستبعد أنّ الأمر يعود إلى اختيار الذات الحداثية مطلب البرهان على مطلب الماهية والحد، ولعل هذا ما دفع المصباحي إلى القول «[...] طلب الماهية بدل الوجود اللذين حالا دون ظهور الكوجيتو في الفلسفة الإسلامية»[3]. إذًا، كيف حدث التحول والانتقال من الذات الأنطولوجية إلى الذات العمرانية؟ إلى حد يمكن القول معه إنّ العقل الأنطولوجي (التراثي) حجب العقل الإنساني من حيث إنه أحد موجودات هذا العالم؟ هل السر في إنشاء الكوجيتو الديكارتي والذات الأخلاقية والبينية (المشتركة) هو تحويل العقل من الثقل الأنطولوجي إلى وظيفة معرفية وإبستيمولوجية؟

(2) يقول المصباحي عن الغياب والحضور عند المتصوف «هذا ما يفسر تعلق المتصوفة بتحقيق الغياب بدلًا من الحضور حيث تحقيق الواصل ذاته متى غاب عنها في فتنة الحبور الغامر». المصباحي، **الذات**، ص 440.

(3) المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، ص 31. ويقول أيضًا: «وبمقتضى هذا التعريف يكون العقل هو ماهية الإنسان، وبحكم جريان مضمون الماهية على كلّ فرد ينتمي إليها، فسيكون من اللازم أن يحوز كل فرد عقلًا يخصه ويشكل حقيقته التي يشترك بها مع نوعه البشري. إلا أنّ تعريف العقل سيذهب في اتجاه معاكس لتعريف الإنسان، اتجاه سلب العقل للإنسان بجهة ما [...] وهذه إحدى مفارقات تصور الإنسان في فلسفتنا الوسطوية، مفارقة تضاد تعريفَي الإنسان والعقل». المرجع نفسه، ص 39–40.

ثانيًا: القول الفلسفي في سؤال الذات: جدل الحضور والغياب

لا إخالُ قول الأستاذ محمد المصباحي بضرورة «إعادة بناء الذات الثقافية للمجموعة العربية لضمان المشروعية الثقافية لأي مشروع ثقافي جديد تحتل فيه حق الفلسفة في الوجود مكانة مرقومة» (ص 433) إلا مربط الفرس في هذا المؤلف؛ فالنظر في الذات وتحولاتها في فكرنا لا يكون على جهة الأيديولوجيا ووظيفتها، بل يكون على جهة النظر الفلسفي؛ ذلك أنّ هذا الأخير إنّما ينتشلنا من أحادية العقلانية، ويدفعنا إلى إدراك التنوع في الذات وتجلياتها وصورها وأنماطها؛ شرط انفتاحها على الزمن الحاضر[4]، إذ إنّ السكوت عن هذا التنوع والاختلاف في الهوية الأندلسية يعد السبب الرئيس في فشل الخطاب الأيديولوجي العربي، وتعامله السلبي مع نصوص التراث وموجات الحداثة وما بعدها، وادعاء هوية أندلسية تتغذى بالقطيعة الشاملة مع الهوية المشرقية (ص 406).

في هذا الباب، يقول المصباحي جامعًا القول في هذا المعرض: «بات بمقدورنا أن نقول إن الذات العربية تعيش محنة مركبة؛ عقلها مقيد وحريتها مطوقة وجسدها ممتهن وولاؤها موزع بكيفية تراجيدية بين قطبَي التراث والحداثة» (ص 29). و«لم يعد بإمكان الذات في عالم اليوم أن تعيش منكفئة على فرديتها من دون الآخر؛ إذ

(4) «على كل العقلانيات البرهانية والفقهية والتاريخية والعرفانية بحكم طابعه الحواري والجدلي والتاريخي يخلق مجال مشترك بينها. ومع ذلك كانت بعض التيارات الثقافية في العالم العربي المعاصر تشعر بأن الاستئناس بالأنموذج الأندلسي لا يكفي؛ إذ لا بد من الانفتاح على الزمن الحاضر»، انظر: المصباحي، **الذات**، ص 43.

صار الآخر جزءًا من الذات ولا يمكنها الانفصال عنه، ولا معنى لها من دونه» (ص 27). وإذًا، يكون مركب تحصيل هذا المراد والغاية القصوى هو مركب القطيعة والاستمرارية، بالرغم ممّا لهذا الأمر من مخاطر معرفية ونظرية هائلة، غير أنّه مركب القول بلا ونعم في الوقت ذاته[5]!

إنّ قارئ **الذات في الفكر العربي الإسلامي** لا يتردد في استشفاف خلفية نظرية وفلسفية، تظهر في بيان تحولات الذات (العقل، الوجود، الجسم ... إلخ) في التراث وفي ضوء منجزات الحداثة والمعاصرة. ولعل هذا هو مقصده من القول إنّ «تحرير الذات المعاصرة من الذات التراثية يكون بالتعامل مع هذه الأخيرة تعاملاً حرًّا وعقلانيًا، بناءً على حاجيات إنسان اليوم ومقتضياته» (ص 30)؛ فمن دون هذا الأمر، ستكون الذات «مهددة بأن تبقى زمنًا طويلاً في وضعية الردة الثقافية نحو ما قبل الحداثة التي تعني اليوم 'ما قبل التاريخ'» (ص 31).

ومن الواضح أنّ انخراط الذات في عالم الحداثة والتنوير هو فحص لآليات تفكير كلّ من المتصوف والفيلسوف اللذين يشتركان في موضوع الذات ويختلفان في جهة النظر؛ فالصوفي يرى العالم والوجود كتجلٍّ للرحمن والحق، والفيلسوف يراه مصدر معرفتنا المحوّلة إلى صناعات وسياسات وتدابير عمرانية وتاريخ (ص 39). وبهذا، يكون ابن باجة وابن الطفيل قد أخفقا في الالتفاف حول الذات ورصد مكوناتها وعناصرها على الجهة التي تشكل مدخلاً لتحصيل الحق والحرية والذاتية بالمعنى الحداثي؛ لأنهما، أي ابن باجة وابن الطفيل، ناهضا التعريف الذي يجعل من الإنسان حيوانًا ناطقًا ومدنيًا بطبعه!

لقد استطاع ابن خلدون، كتجربة فلسفية وتاريخية عربية فريدة، رصد الذات ومكوناتها؛ إذ شرع في استخدام مفهومَي الاتصال والحركة على نحو يُخلي الطبيعة والعالم من أي تحوّل وتراتبية أنطولوجية واضحة. وقد ترتب على هذا اعتبار «الرتبة الإنسانية تتويجًا لمراتب الطبيعة، وتمهيدًا لمراتب ما بعد الطبيعة، ما يُبوّئ الوجود البشري مكانة الوسط العادل بين الوجودين الطبيعي والميتافيزيقي» (ص 119). وبالرغم من أنّ التصور الخلدونيّ محفوفٌ بكثير من الخلط والالتباس فإنه حقق نوعًا من التطور في البحث عن الذات؛ يقول المصباحي في هذا: «على الرغم من الالتباس والتداخل اللذين يبدوان في كلام ابن خلدون، فلا نعرف هل يتعلق الأمر بتعاقب معرفي أو أنطولوجي، فإن كلامه على الإدراكات لطبيعة الجمع يميلُ بنا إلى أن نرى أن معناه أنطولوجي» (ص 131). ويردف قائلاً أيضًا: «إنّ انتقال الإنسان إلى هذه الأخيرة (الطبيعة الملكية) لا يعني انتقالاً نوعيًا ودائمًا وإنما هو عودة على أصله الحقيقي» (ص 144).

وبعد كلّ الاعتبارات والأسباب المتقدمة، تبقى الذات العمرانية الخلدونية أمام سؤال إشكالي محرج هو «هل يستطيعُ العقل الكشفي تحويل معانيه الحدسية والذوقية والذاتية إلى معقولات نظرية موضوعية قابلة للبرهنة وتقديمها إلى خصمه اللدود العقل النظري لينتفع بثمارها؟» (ص 175).

(5) لا يحيدُ قول المصباحي عن مركب نعم ولا؛ «فالذات لم تمت إنّما اتخذت هيئة جديدة وشكلًا أكثر رشاقة، شكلًا متعددًا، شكلًا عنكبوتيًا ينأى بها عن وحدتها (نيتشه) محوّلًا إياها من مقام المعرفة والوجود إلى مقام الخطاب واللغة ذي الطبيعة المتعددة (فوكو) أو إلى مقام المرآة التي يتساكن فيها الوجود واللاوجود. ولى زمن الذات المركزية، الذات، الوحدة، الذات الأنطولوجية، الذات حل محله زمن ذات الهوامش، الذات المتعددة، الذات الافتراضية». المرجع نفسه، ص 29.

لقد عرض كتاب **الذات في الفكر العربي الإسلامي** قولًا في أفكار الغزالي وتصوره للعقل وللحق والعالم والذات أيضًا، عرضًا يقتفي مجرى البحث الفلسفي والعلمي والأكاديمي، حتى كِدنا نقول إنّ المصباحي يتسم بحذر منهجي كبير، ويتحوط من أيّ حكم أيديولوجي مفلس. بهذا، كان نظر المؤلف في نظرية الحق تجريبيًا للمفاهيم والأدوات، حتى النظريات الفلسفية، لبيان مدى إقرار الغزالي بأن «ينظر إلى الإنسان في ذاته، وإنما من أجل الله، فتصبح أفكار الإنسان واعتقاداته وأفعاله وانفعالاته وسلوكه وأقواله وحقوقه وحتى نيّاته منذورة لله» (ص 203). فهو إذًا «برنامج الوجود البشري في هذه الدنيا من جهة حول محاربة نسيان الله، لأنّ من نسي الله نسي نفسه، ومن جهة ثانية مواجهة نسيان الذات لأنّ من نسب أو جهل نفسه جهل الله» (ص 209). ويتولد من هذا، أنّ الحق الذي يفكر فيه أبو حامد الغزالي هو الحق من حيث هو حق ديني (ص 231).

قام ابن رشد بتوزيع اللغة الدينية، من حيث هي تجلٍّ من تجليات الذات، إلى قسمين أو بالأحرى دلالتين؛ هما الإيمان البرهاني والإيمان التمثيلي، محاولة منه تخليص الشريعة من أزمتها واضطراب معناها وخروجها على الشريعة الأولى. يقول محمد المصباحي عن دواعي هذه القسمة الدلالية: «الهدف من كتبه الثلاثة فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، هو إخراج الإسلام من أزمته التي هي أزمة دلالات وإشكالات، أي أزمة سوء فهم ومعرفة من جهة، وأزمة سوء تواصل بين فرق الإسلام المختلفة، وسوء تفاهم بين إيمان الجمهور وإيمان الخاصة» (ص 334). لكن بالرغم من محاولات ابن رشد الدلالية والتأويلية، بقيت تلك الذات الإيمانية سجينة الأفق الوسطويّ.

وعلى غرار ذلك، ذهب ابن ميمون مذهب فيلسوف قرطبة ومراكش في منهج التعمية الدلالية لإخفاء الحقيقة والمعنى عن الجمهور (ص 373)، رغم أنّ هذا الفيلسوف المتكلم الأندلسي المرموق لم يستثمر الدلالة كحيرة، وانحباس للفكر، بل أدت به إلى تجربة الشوق والعرفان. يقول المصباحي: «يفاجئنا ابن ميمون بفتح طريق آخر ليس إلى معرفة من نوع آخر للوجود الإلهي، وإنّما إلى 'معرفة' لا تنتمي إلى منظومة العلوم الطبيعية ولا إلى منظومة العلوم الدينية، وهي العرفان الصوفي الذي أدخل في باب تجربة الشوق والوجدان» (ص 385)[6]. فتحولت الدلالة من نظر فلسفي وإستراتيجية في التفكير إلى الدلالة بوصفها مشاهدةً وذوقًا، وتلك هي المفارقة العجيبة! وليس بعيدًا عن هذا قول ابن ميمون بعرضية الواحد والوجود؛ ما يجعله يسقط، كما يقول المصباحي، في التفقير الأنطولوجي (ص 395).

وأمّا الذات كدلالة عند المتكلم الأشعري المكلاتي فقد ساقها في مركب الشبهات التي لا تعمل إلا على إفحام الخصم، وتهديم الحجج، وتحبيط الهمم على عكس مقالة الباء التي جاء أفقها فلسفيًا جدليًا رفيعًا (ص 353)؛ ما أدى حتمًا إلى انسداد أفقه وانغلاق تصوراته؛ وذلك لأنه أقبل على الشبهات بدلًا من النظر في الدلالات والإشكالات.

يمكن القول إنّ كتاب **الذات في الفكر العربي الإسلامي** قد حقق أمرين أساسيين؛ الأول قدرة

(6) «إن دلالة الحائرين كتاب في الرحلة الروحية التي كان لا بد من أن ينتهي إلى ما انتهى إليه كتاب رحلة حي بن يقظان لابن طفيل وهي نهاية الفناء الصوفي»، انظر: المصباحي، الذات، ص 384.

فائقة للمؤلف على مواجهة نصوص الفلاسفة والمتصوفة من مختلف المذاهب والنحل في مسألة الذات، على أساس النقد والمراجعة. والثاني يتعلق ببيان محدودية تفكيرنا في الذات، سواء كانت الذات الأنطولوجية والعمرانية أم الدلالية. فهذه السمة، أي المحدودية، مطلب فلسفي وتاريخي يمكننا من الانخراط في زمن الحداثة وعالم الحرية، برؤية فلسفية وخلفيات نظرية قوية، تتوسل بأدوات ومفاهيم، من قبيل المادة، والصورة، والفعل، والانفعال، والعقل، والوجود ... إلخ، وتستحضر أفق الإستراتيجيات الدلالية المختلفة والمتنوعة (التواطؤ، والتشكيك، والاشتراك). وعلى هذا، يكون حضور الأفقين (القدامة والحداثة) في مؤلف المصباحي، كمن يسلخ الشاة للتمييز بين جلدها ولحمها، وبين جوهرها وعرضها، وبين وحدتها وكثرتها، وبين إمكانها وفعلها.

أعتقد أنّ سؤال الذات في الفكر العربي الإسلامي هو سؤال ملتبس بالعقل والوجود والإنسان ذاته؛ إذ يتقاطع في مدار هذه الذات القول الفلسفي البرهاني والقول الصوفي الذوقيّ، وكأنّ الالتباس لم ينحصر فقط في الموضوع المفحوص بقدر ما امتدّ إلى الدلالة والمنهج؛ ليضعنا أمام الالتباس المضاعف لدلالة الذات. وحسبنا القول، أيضًا، إنّ اختيار المصباحي عنوان مؤلَّفه قد يأتي لهذا الغرض وبدافع القصد الأول؛ أي مواضع التباس الذات، حتى ينطبق علينا قول ابن رشد: «إن وقوع ذلك الغموض متقدم على ارتفاعه والجهة التي منها يقع الغموض غير الجهة التي منها يرتفع الغموض والجهة»[7]. ومن ذلك أنّ سؤال الذات لم يكن غير سؤال العقل والإنسان، حتى صار القول إن من يدرك ليس الإنسان بل العقل؛ ما يجعلها تجربة ميتافزيقية هائلة. بناءً عليه، نتساءل: هل يتطلب الانخراط في عالم الحداثة والتنوير تحويل العقل إلى ماهية الإنسان الفرد، وتحويل الإنسان إلى ذات مفكرة وحرّة على المستوى المعرفي؟ أم أنّ الأمر يدعونا إلى أكثر من ذلك؛ أي إلى تحقيق القطيعة التامة، على حد قول عبد الله العروي، مع نظرية العقل الوسطوية، وطي صفحة الماضي؟ وإلى أيّ حدٍّ يمكن اعتبار تغيير تصورنا للمعرفة والتاريخ والعلم والإنسان شرطًا مقوّمًا لعملية الانتقال من سؤال الذات في الفكر العربي إلى سؤال العقلانية والحرية؟

(7) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1967)، ص 169.

المراجع References

ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1997.

المصباحي، محمد. **الذات في الفكر العربي الإسلامي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

________. **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

أحمد مفلح | Ahmad Moufleh*

مراجعة كتاب
الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان ١٩٤٨–٢٠١٤: دراسة بيبليوغرافية لأحمد طالب

Book Review: *Palestinian Periodicals Published in Lebanon from 1948 to 2014*: *A Bibliographic Study* by Ahmad Taleb

عنوان الكتاب:	الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان 1948-2014: دراسة بيبليوغرافية.
المؤلف:	أحمد طالب.
الناشر:	مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
مكان النشر:	بيروت.
تاريخ النشر:	2014.
عدد الصفحات:	165 صفحة.

* باحث فلسطيني، يعمل مديرًا للتحرير في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فرع بيروت.
A Palestinian researcher, works as Head of Editing department at the ACRPS, Beirut Branch.

قليلة هي الكتب والدراسات التي تشدّ القارئ فور قراءة عناوينها أو سماعها. وكتاب أحمد طالب، **الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان 1948-2014: دراسة بيبليوغرافية**، أنموذج لافت في هذا المجال. ويمكن أن يُقال عنه: «كتاب يُقرأ من عنوانه»، أي إنه كتاب يثير متصفّحه ويلفته ويشدّه مع قراءة عنوانه الذي يمكن تفكيكه إلى خمسة موضوعات علمية نقدية على النحو الآتي:

- الدوريات.
- الدوريات الفلسطينية.
- الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان.
- الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان خلال الفترة 1948-2014.
- دراسة بيبليوغرافية.

بناءً على هذه الموضوعات، سنحاول قراءة هذا الكتاب المرجعي الأول من نوعه فيما يخص وجهًا ومرحلة من الوجود الفلسطيني في لبنان؛ أي الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان التي تكتسي، بحسب ما يرى المؤلف، أهمية خاصة في مجرى الصراع العربي - الإسرائيلي الذي يطبع هذه المنطقة بطابعه الخاص، «خصوصًا للباحث الذي يريد تسليط الضوء على ما جرى في هذه المنطقة، أو تسجيل الحقيقة من وجهة نظر فلسطينية. ولعل توثيق هذه الدوريات توثيق للصراع العربي - الإسرائيلي بأدق معانيه، وهي تمثل إحدى أغنى التجارب الفكرية التي مر بها هذا الصراع» (ص 3).

قبل أن نصل إلى مناقشة الموضوعات الخمسة التي خرجنا بها من عنوان الكتاب، أردنا أن نتوقف قليلًا عند هذه الفقرة الثانية من مقدمة الكتاب، لتبيان وجهة نظر يمكن أن تخالف وجهة نظر المؤلف ورأيه، وخلاف الرأي لا يفسد للعمل أو الكتاب «قيمة» علمية وأيديولوجية وقراءة سياسية.

كيف يربط المؤلف بين «الحقيقة» و«وجهة النظر»؟ فالحقيقة ثابتة تدل عليها دلائل علمية وموضوعية ومنطقية، وهذا أمر معروف. أمّا وجهة النظر، فقراءة يمكن أن يختلط فيها عدم الدقة أو عدم الموضوعية والشخصانية والمزاج والحالة النفسية والمبالغة أو الكذب أحيانًا. طبعًا ندرك هنا صدق مقاصد المؤلف وانتمائه، لكن شتان بين العلم والموضوعية والانشداد العاطفي والانتماء السياسي، خصوصًا أن المؤلف يُكمل مساره في هذا المجال حين يعدّ أن في توثيقه هذه الدوريات «توثيقًا للصراع العربي - الإسرائيلي بأدق معانيه [...] وتمثّل إحدى التجارب الفكرية التي مر بها هذا الصراع». عن أي توثيق يتكلم المؤلف؟ ففي كلامه تجنٍ، هل هذه الدوريات التي لا يتوافر في بعضها أدنى شروط الحرفية والموضوعية والعلمية، إذا أردت الصدق، هي التي ستوثّق هذا الصراع الوجودي المعقد الذي يحمل في طياته عقد التاريخ والحاضر والمستقبل والدين والسياسة والاقتصاد والاجتماع ... إلخ؟ لا، هذا تجنٍ على كثير من هذه الدوريات بتحميلها مكانة وحِملًا أكبر منها، وكذلك على مسار هذا الصراع نفسه. فأي توثيق وفكر هذا في صوغ أخبار من نسج الخيال أحيانًا، كأن تفجر قارورة غاز في منزل في الكيان الصهيوني مثلًا، فيعاجل بعض هذه الصحف في الكتابة عن عملية قام بها «أبطال» هذا الفصيل أو ذاك، ويبدأ «البازار» الخيالي في أعداد قتلى العدو، ويروح كل شخص موجود في المجلة يلقي بأرقامه بحسب ما يحلو له؟ وهذه

الوقائع حصلت أكثر من مرة، وعلى ذلك فقِس. فعن أي توثيق نتكلم؟ أمّا التجارب الفكرية، فعن أي مفكرين يتكلم المؤلف؟

لا ننكر طبعًا هنا دور بعض هذه الدوريات؛ لذا نُشدّد على استخدام كلمة «بعض» تجنبًا للتعميم. وكان الأجدى بالمؤلف في جهده الكبير هذا لو توقف قليلاً عند مضمون بعض هذه الدوريات، ولم يعمم أو يضعها كلها في مستوى واحد، ويطلق هذا الكلام المهم على المستوى النظري، وغير الدقيق موضوعيًّا، في السطور الأولى من كتابه.

نعود إلى الموضوعات الخمسة التي خرجنا بها من قراءة عنوان الكتاب، وبناءً عليها سنقرأ مضمونه ومنهجه.

أولًا: الدوريات

يُعرّف المؤلف الدورية، متبنيًا ما يقابله بالإنكليزية، وتحديدًا الأميركية (بحسب قوله) Serial، بأنها «مطبوع بأي وسيط يصدر في أجزاء متتابعة ويحمل مؤشرات رقمية أو زمنية وقُصد منه الاستمرار إلى ما لا نهاية. وتشمل الدوريات: المسلسلات؛ الصحف؛ الحوليات (التقارير، الكتب السنوية ... إلخ)؛ المجلات والمذكرات والوقائع ... إلخ؛ سلاسل المنفردات المرقمة» (ص 3).

لا نعترض على هذا التعريف الذي أقرّته قواعد الفهرسة الأميركية AACR2R، بل على ما حمّل المؤلف نفسه، نتيجة هذا التعريف النظري الذي لا يتلاءم مع واقع دراسة المؤلف وحقلها؛ إذ فرض عليه هذا التعريف، وهو فرض على نفسه، الدخول في اليوميات والأسبوعيات والشهريات والفصليات والحوليات غير المحدودة، وكثير من «الدوريات» الفلسطينية الصادرة في لبنان لا يستوفي شروط الدورية وخصائصها وسماتها مثل: العنوان المميز، والصدور المتتابع المنتظم، والاستمرارية (حتى لو اضطرت إلى التوقف لسبب معين لكنها تواصل الصدور لاحقًا)، والترقيم المتسلسل، ومساهمة المتخصصين والكتابة فيها. وهذه خصائص وسمات غير موجودة في تعريف المؤلف؛ الأمر الذي أدخله في البحث عن «دوريات» هو أدرجها تحت هذا التصنيف العلمي وهي غير ذلك لأنها لا تستوفي هذه الشروط. ولو فعل ذلك لوفّر على نفسه هذا العناء والمسؤولية، مع أنه لا يمنع من ذكرها بوصفها محاولات وتجارب لا «دوريات» توضع جنبًا إلى جنب مع «دوريات» عريقة.

لا تتعدى نسبة الدوريات الفلسطينية عمومًا، والصادرة في لبنان خصوصًا، 10-15 في المئة التي ينطبق عليها التعريف العلمي للدورية، ومن ثمّ يمكن تصنيفها «دورية» تمثّل حقيقة الصراع العربي - الصهيوني الفكرية وتوثّقه. وكان الأجدى بالمؤلف لو درس هذه الدوريات الحقة/ العلمية، واكتفى بما صدر من مطبوعات أو أوراق مطبوعة أخرى سمّت نفسها «دورية»، بغض النظر عن صدق نيّات أصحابها وأهدافهم، في فصل خاص يؤرخ هذه الظاهرة أو الحالة التي كانت نتيجة وضع ما في لبنان (وهذا ما سنناقشه في الموضوع الخامس من موضوعات تفكيك العنوان).

ثانيًا: الدوريات الفلسطينية

شجعت أسباب عدة نشاط القراءة ونشر البيانات والنشرات (على تواضعها)، في مجتمعات

الشتات الفلسطيني في داخل الأراضي الفلسطينية (الضفة الغربية وقطاع غزة)، وفي البلدان العربية. ومن تلك العوامل نذكر مأساة أبناء القضية الفلسطينية وحيويتهم وارتفاع نسبة المتعلمين بينهم (لا كما في هذه الأيام طبعًا التي أصبحت فيها نسبة الرسوب والتسرب لافتة، بعد تسليم أمر التحكّم في التعليم إلى أجانب تحت غطاء «الأونروا»)، إضافة إلى توقهم إلى التعبير عن معاناتهم وعدالة قضيتهم، في دول تحكمها أنظمة تمنع على الفلسطيني وغير الفلسطيني من أبناء البلد نفسه الذي يتعاطف مع الفلسطيني البوح والكلام بحرية على ما جرى في نكبة فلسطين، أو وصف حال لجوئه المزري والمأساوي؛ فكان اللجوء، في المخيمات، إلى بيانات بدائية النشر والطباعة وصعبة التوزيع العلني، توزّع سرًّا فيها. تطوّرت هذه الآلية، وكانت البيانات والمنشورات تزداد وتكبر قبل صدور أول نشرة، **الثأر**، وبعدها. هذا إلى جانب بعض «مجلات الحائط» المدرسية التي كان يشجعها معلمو مدارس الأونروا، وكانت هذه أولى تجاربنا الكتابية والبذور الأولى التي زُرِعت في أحلامنا الإعلامية والبحثية.

أرى أن هذه التجارب، في حينها، كانت أنضج وأشد فاعلية وتأثيرًا، وإن لم تُصنّف «دوريات» مما صنّفها المؤلف «دورية» وأدرجها ضمن جداوله في الكتاب. وحبّذا لو توقف قليلًا عند هذه التجارب من أصحابها الذين لا يزال قسم كبير منهم أحياء، عند تأريخه بداية صدور الدوريات الفلسطينية في لبنان. وهناك سلاسل من هذه الأعمال والتجارب العفوية إن شئنا وصفها، حتى لا نحمّلها صفة علمية «دورية»، وصلت إلى أكثر من مئة عدد، وبعدد صفحات وصل إلى 12 و16 صفحة.

ثالثًا: الدوريات الفلسطينية في لبنان

إن هذا الموضوع قضية في حد ذاته؛ نظرًا إلى حالة الحرمان الاجتماعي والقانوني والإنساني التي عاشها الفلسطيني في لبنان، حيث كان ملف الفلسطينيين لمّا يزل في يد الأمن، فحتى دائرة شؤون اللاجئين الفلسطينيين التي تعنى بإصدار أوراق ثبوتية ووثائق زواج وولادة وغيرها، لا تزال إلى اليوم تحت رئاسة ضابط عسكري. وفرض هذا الأمر رقابة استخبارية وأمنية طوال أكثر من عشرين عامًا (1948-1969)، منعت التفوّه بأي كلمة عن وضع اللاجئين وقضيتهم حتى في داخل منزل اللاجئ ومع زوجته، فكيف بمادة منشورة علنيًّا؟ والحديث هنا يطول، وفيها اليوم كثير من الدراسات والبحوث التي تناولت هذه الحال من ناحية قانونية وسياسية وأمنية واجتماعية. لكننا لا ندري لماذا توقف المؤلف عند مرجع واحد قديم (ليلى الحر، **الفلسطينيون في لبنان**، الصادر عام 1970) مع تقديرنا واحترامنا هذا العمل الذي يُعدّ في حينه مرجعًا جريئًا ونواة لبحوث عدة من بعده، لكن جدّت تبدّلات وتغييرات سوسيوتاريخية وتطوّرت بعد أكثر من أربعين عامًا على صدور هذا المرجع، فلماذا لم يتوقف عندها المؤلف؟

من المعروف إلى اليوم أنه يمنع على الفلسطيني العمل في مجالات عدة، خصوصًا المهن التي تنظمها نقابات واتحادات (مثل الطب والهندسة والإعلام والتحرير ... إلخ)، والقوانين اللبنانية نفسها تؤطر العمل الإعلامي (الصحف والمجلات ... إلخ) في نقابات، ومن ثمّ كان يُمنع على الفلسطيني دخول هذه النقابات، أي يمنع عليه العمل رسميًّا إعلاميًّا أو محررًا (يمكن التحايل أحيانًا على هذا القانون والعمل

بصفة غير صفته الفعلية، أو من دون الدخول في النقابة أو الحصول على إذن عمل في هذا المجال، وهكذا يُحرم من الامتيازات الممنوحة للصحافيين اللبنانيين أو المحررين)، أو امتلاك صحيفة أو رئاسة تحريرها، لكن هذا لا يمنعه من الكتابة فيها، مع التنبه إلى المحاذير الرقابية التي قد تعرّضه للمساءلة. أما اليوم فبات الأمر أسهل نسبيًّا؛ إذ يحق للفلسطيني العمل في المجال البحثي والإعلامي في رتب ووظائف معيّنة، لكنه لا يستطيع الانخراط في أي نقابة (الصحافة والمحررين، باستثناء نقابة المصوّرين).

وأرى أيضًا أنه كان على المؤلف أن يُعرّج على هذه الموضوعات المهمة والضرورية في عمل مثل هذا؛ لأنها تضيء وتوضح معوّقات العمل الإعلامي في لبنان؛ الأمر الذي ربما أوجد التباسًا عند القارئ في بعض محطات الكتاب. فمثلاً، ذكر المؤلف أن رخصة مجلة **الهدف** (التابعة للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين) كانت باسم الإعلامي والأديب الفلسطيني المعروف غسان كنفاني. وهنا يتبادر إلى الذهن فور قراءة هذا الكلام أنه كان يحق للفلسطيني تملّك وسيلة إعلامية. والحقيقة أن كنفاني، وهذا ما لا يعرفه أناس كثيرون، كان يحمل الجنسية اللبنانية، وعلى أساسها تملّك رخصة هذه الوسيلة الإعلامية، وغيره كُثر أيضًا من الإعلاميين الفلسطينيين.

يحيلنا الحديث عن مجلة **الهدف** على ذكر قضية أخرى غفل عنها المؤلف، وهي لماذا كانت هذه المجلة الناطقة بلسان الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين تصدر في لبنان، ثم أصبحت تصدر في سورية؟ طبعًا للأوضاع الأمنية بعد اجتياح لبنان عام 1982 وخروج المقاومة الفلسطينية دور، لكن أيضًا لأن رخصة هذه المجلة بيعت لشركة إعلانات، وباتت اليوم جريدة إعلانية مجانية، واحتفظت الجبهة بالاسم فحسب، لذا لا يحق لها الصدور في لبنان ولا حتى التوزيع العلني والرسمي وبيعها في المكتبات. هذا إلى جانب عدم تسويات مالية وقانونيةِ رُخصِ مجلاتٍ فلسطينية كثيرة كانت مسجلة في لبنان؛ فلجأت إلى سورية (قبل ما حصل في سورية) لطباعتها وإرسالها إلى لبنان بطريقة غير شرعية، وتوزّع على نحو محدود ومحدد في المخيمات فحسب (مثل مجلة **إلى الأمام** للقيادة العامة، و**الحرية** للجبهة الديمقراطية ... إلخ).

رابعًا: الدوريات الفلسطينية في لبنان خلال الفترة ١٩٤٨-٢٠١٤

حصر المؤلف فترة دراسته بين حاصرتين تاريخيتين مهمتين (تاريخ اللجوء الفلسطيني إلى لبنان، ووقت إنجاز الدراسة)، من دون أن يقدّم مبررًا علميًّا لاختيار هذين التاريخين. ولتبرير عمله واختياره راح يعرض مبررات أراها غير ذات نفع، كتوقفه عند «الدورية المتواضعة المسحوبة على ورق الإستانسل بعنوان *Quarterly Bulletin of Economic Development* [1948]، والتي تناولت أوضاع اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى. وفي سنة 1951 أصدرت دورية ثانية مسحوبة على ورق الإستانسل بعنوان *Statistic Bulletin*» (ص 4).

ما علاقة هذين التقريرين أو النشرتين بالدوريات كما عرّفها المؤلف نفسه؟ فلا يوجد عنوان ثابت أو استمرارية، ولا رقم ولا مساهمون، أي لا تتوافر فيها شروط الدورية، وتناولها الفلسطينيون أرقامًا على شكل تقرير عن عمل الأونروا! ذكرهما

المؤلف لتبرير اختيار التاريخ. واختار هذا التاريخ كما يبدو لدلالته في القضية الفلسطينية، أو لتوسيع فترة دراسته، تمامًا مثل اختياره عام 2014 فلم يقدم تبريرًا علميًّا، مباشرًا أو غير مباشر، سوى أنه ربما أراد استخدام تاريخ الانتهاء من دراسته، ولاستغلال وصفها بالحديثة والمواكبة. وبمراجعة الجداول التي وضعها المؤلف في كتابه، لم أجد ذكرًا لعام 2014، في صدور دوريات فلسطينية جديدة ولا في توقف أي منها.

يُبيّن لنا المؤلف أن أول دورية فلسطينية (وفق المقياس الذي وضعه طبعًا) هي **الثأر** (1952-1958)، التي كانت تابعة لـ «هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل»، والثانية **فلسطيننا: نداء الحياة** (1959-1964) التابعة لحركة فتح، والثالثة **الحرية** (منذ 1960) التابعة للجبهة الديمقراطية (للمزيد عن هذا الموضوع يمكن مراجعة جدول الكتاب، ص 101-108). وأحصى المؤلف 174 دورية فلسطينية كانت تصدر في لبنان، توقف منها 160 دورية عن الصدور في لبنان. وعشرون دورية منها فقط لا تزال تصدر في لبنان أو خارجه.

خامسًا: دراسة بيبليوغرافية

بحكم تخصص المؤلف في علم المكتبات وخبرته في هذا المجال، استخدم منهج الكتابة البيبليوغرافية في الكتاب، والسؤال: إلى أي حد خدمه هذا المنهج؟

لا شك في أن المؤلف قدّم عملًا مهمًّا وصعبًا يحتاج إلى جهد كبير وبحث كثيف يتطلّب صبرًا، خصوصًا أنه دخل في مجال غير منظم وغير مدروس، وربما لم يخطر على بال باحث قبله، وفي هذا تكمن أهمية عمله، إضافة إلى ما له من أهمية سياسية وتأريخية وسوسيولوجية وإعلامية وثقافية تتعلق بالقضية الفلسطينية والوجود الفلسطيني في لبنان. ونضيف أيضًا أن المؤلف نجح في استخدام منهجه هذا وتوظيفه في خدمة موضوعه، ويتبيّن هذا في جداوله الإحصائية وبياناته التوضيحية؛ إذ يقدّم مادة علمية ووثائقية صالحة لاستخدامها في دراسات أخرى بمناهج وتقنيات مختلفة.

ما يمكن استخراجه واستخدامه في معطيات هذا الكتاب، وكنت أتمنى لو استخدمها المؤلف نفسه، المنهجان الوصفي والتاريخي لتتبع حال الدوريات الفلسطينية وتطوره وتأثيراته السوسيومعرفية والثقافية والسياسية، متوقفًا عند تقنية تحليل مضمون (الكيفي مثلًا)، أو نصوص بعض الدوريات التي استطاع الاطلاع عليها، والتوقف أيضًا عند مضمون هذه الدوريات وكيف تطوّرت حِرفتها ومن هم كتّابها.

خاتمة

لا شك في أن ما قام به المؤلف عمل جبار ومهم، وقراءتنا المتواضعة هذه ما هي إلا وجهة نظر. وتكمن أهمية كتابه في تسليطه الضوء على مرحلة مهمة من تطور القضية الفلسطينية؛ أي وجود المقاومة الفلسطينية في لبنان خصوصًا، وتجربة المقاومة الفلسطينية عمومًا في لبنان وغيره من المناطق العربية بعد النكبة؛ إذ على الرغم من أهمية هذه القضية ومقاومتها، فإنها لم تُدرس من أصحابها ومفجّريها، بمعنى غياب السيَر الذاتية واليوميات الخاصة بالقادة الذين كان لهم دور فاعل ومؤثر فيها. وربما يعترض معترض على هذا الكلام بأن بعضهم كتب، وهذا صحيح، ولكن من نقصدهم هم قادة الصف الأول إن صح التعبير، أعني الأمناء العامين ومن هم في مستواهم ممن كانوا مطّلعين على حقائق الأمور وخلفياتها.

وكما غابت هذه السِيَر، غابت الدراسات المباشرة التي تتناول مفاصل هذه التجربة أو التجارب الفلسطينية عمومًا، وفي لبنان خصوصًا، لما لهذه التجربة من أثر واضح في مسار القضية الفلسطينية وتطورها على الصعد كلها.

كتاب طالب هو بداية وحافز لدراسة هذه التجربة من أوجه غير الأمني والعسكري، وصور الحرمان في المخيمات على أهميتها، حيث شعب يمثّل ربما 10 في المئة من مواطني لبنان، كان لهم، وعندهم، إعلام وثقافة وعادات وتقاليد أثّروا طبيعيًّا في المجتمع اللبناني وتأثّروا به، ولم يكن وجودهم سلبيًّا فحسب. فعلى الصعيد الإعلامي، كم من مؤسسة إعلامية فلسطينية فتحت المجال أمام لبنانيين يعملون اليوم في الإعلام اللبناني والثقافي وأصحاب أسماء لامعة، وكم أثّر الوجود الفلسطيني في دعم مؤسسات إعلامية وثقافية لبنانية، فالفلسطيني ليس هو الإرهابي أو الخارج على القانون، وعلى القاصي والداني معرفة هذا الواقع.

في المقابل، إلى أي حد استفاد الفلسطينيون من الحريات العامة والخبرة الإعلامية اللبنانية؟ وكم دعم اللبنانيون وساندوا القضية الفلسطينية؟

هذه كلها ظواهر ومحطات تاريخية تستحق الدرس، وكان يمكن دراستها أو إضاءتها في دراسة طالب، لو استخدم منهجية غير الببليوغرافية. ولكن يمكن استدراك هذا الأمر من خلال إجراء دراسة تحليلية تتناول هذه الدوريات الفلسطينية، يكون معطاها ومادتها الأساس مضمون هذا الكتاب.

في النهاية نسأل طالب: إلى أي حد تكتسي الدوريات الفلسطينية الصادرة في لبنان أهمية؟ وما درجة تأثيرها في الرأي العام الفلسطيني؟ هل وثّقت فعلاً للصراع العربي - الصهيوني وقدّمت رؤية وقراءة فكرية له؟ وأين هذه الصحافة الفلسطينية اليوم؟ وهل هناك من يذكرها أو يقرأ بعض ما يصدر منها في عام 2014؛ التاريخ الذي ختم المؤلف به فترة دراسته وبحثه؟

صدر حديثًا

برهان غليون

نظام الطائفيّة

من الدولة إلى القبيلة

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم تحليل مختلف لمسألة الطائفية، يقطع مع التحليلات السائدة التي ترى فيها استمرارًا لتقاليد أو قيم ثقافية خاصة، وينظر إليها باعتبارها إفرازًا من إفرازات حداثة مشوّهة ورثّة، وإخفاق الأمم والشعوب التي حاولت ولوج الحداثة، وفي صلبها بناء دولة حديثة، دولة أمة، في الوصول إلى أهدافها. ويدافع الكتاب عن طرح يفيد أن تصدّر هذه الظاهرة، المشهد السياسي في الكثير من المجتمعات العربية، وانفجارها على شكل حروب يختلط فيها الدين بالسياسة، لا يعبّر عن التمسك الأعمى بأي إرث ثابت قديم، ثقافي أو ديني أو اجتماعي، وإنما يعكس إضاعة رهان الدولة الأمة الحديثة، الملحوظ منذ نهاية القرن الماضي، وخراب البنية السياسية أو فسادها، مع نجاح النخب الحاكمة، ومجموعات المصالح الكبرى الملتفّة حولها، في اختطاف الدولة وتملّكها، ودفع طبقات الشعب الأوسع كلها خارج دائرة أي فعل أو قرار أو مشاركة سياسية.

صدر حديثًا

عبد الله علي إبراهيم

الوخز بالكلمات
مجازات سحر الرباطاب ولجام الشرع

يدرس هذا الكتاب مجازات السحر الخاص بجماعة الرباطاب، وهم مسلمون سودانيون، والمجازات البلاغية المضمّنة في ممارسة خطاب السحر. وعادة ما يجري تداول هذه المجازات بين "السكّار" وهو الناطق بالسحر وصاحب شهرة محليّة فيه، و"المصتنتون" وهم الذين يصغون إلى ما يقوم به هذا السكّار، وبينهم ضحاياه، أو ضحية واحدة يختارها من بينهم ليجري عليها سحره. وهذا موضوع جدال وتنازع بين هؤلاء السكّارين وبعض أولئك المصتنتين؛ إذ قلما يقرّ السكّار بأن سحره قد يؤذي، فإن هو بحسبه إلا حكايات وطرف، القصد منها إحياء "الونسة"، أي جلسات الأنس التي درجت الرباطاب عقدها.

الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه قدّمت في جامعة إنديانا جرى العمل عليها بين عامي 1981 و1987، وكتبت أصلًا بالإنكليزية، واضطر كاتبها وهو في الوقت نفسه مترجمها، إلى إيجاد معادل عربي للكلمات المفاهيم، وقدّم ثبتًا عرّب فيه المصطلحات.